فلسفة الدين والكلام الجديد

د. صلاح عبد الرزّاق

المفكرون الغربيون المسلمون

دوافع اعتناقهم الإسلام

(١/ ٢)

دار الهادي

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

عبدالجبار الرفاعي

المفكرون الغربيون المسلمون

دوافع اعتناقهم الاسلام



الطبعة الثانية
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م
ISBN:978-9953-510-22-4

الافكـــار والآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

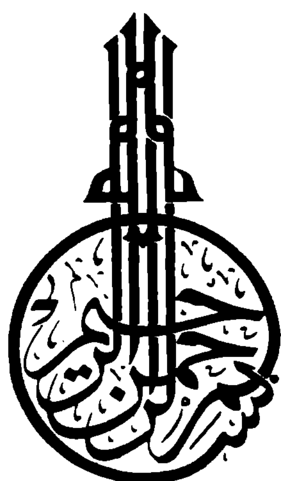
المفكرون الغربيون المسلمون
دوافع اعتناقهم الاسلام

الجزء الأول

د . صلاح عبدالرزاق

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد



مقدمة

ترافقت الصحوة الإسلامية في العالم الإسلامي بظاهرة اهتمام الغربيين بالإسلام. فقد صار الإسلام السياسي مادة للبحث والدراسة في الجامعات الغربية ومراكز البحوث الأكاديمية والإستراتيجية. وصارت البلدان الغربية تهتم كثيراً بالأحزاب والحركات السياسية وبالأفكار والتيارات الإسلامية سواء في العالم الإسلامي أو في البلدان الغربية. إذ سرعان ما التفتت العواصم الغربية إلى حجم الأقليات المسلمة المقيمة فيها، وتأثير هذه الأقليات ليس على تطور أفكار المسلمين في الغرب، بل صار تأثيرها يصل أفراد المجتمعات الغربية. أن وجود ١٥ مليون مسلم في أوربا الغربية قد أنشأ علاقات مع المجتمعات الغربية، وأوجد أعرافاً وتقاليد في مختلف مجالات الحياة الغربية، في الشارع والمدرسة والمعمل والجامعة وحتى البرلمان. ففي بعض البلدان الأوربية مثل هولندا وبلجيكا وبريطانيا يوجد عدة أعضاء برلمان مسلمين. وقامت فرنسا وبلجيكا بتعيين وزيرات مسلمات وعربيات. أما الإعلام الغربي فلا يخلو يوم من نشر خبر أو تقرير أو إحصائية، أو بث برنامج أو لقاء إذاعي أو تلفزيوني يتناول قضية تهم الإسلام أو المسلمين أو يستضاف فيه شخصية مسلمة تعرض آراءها وأفكارها، وتتحاور مع الجمهور الغربي. إن الوجود الإسلامي صار جزء من المجتمع الغربي ولا يمكن تجاوزه أو إغفاله أو إهماله. ففي كل شهر يتم تأسيس مسجد أو افتتاح مدرسة إسلامية أو مركز إسلامي في أوربا. وفي كل أسبوع تعقد ندوة فكرية أو دورة للتعريف بتعاليم الإسلام أو تعليم اللغة العربية. وفي كل يوم تقام الصلوات والشعائر الإسلامية. ويتزايد انتشار الكتاب الإسلامي ونسخ القرآن الكريم المترجم بلغات أوربية. هذا الحضور المتزايد وطبيعة الأنظمة الغربية الديمقراطية جعل الحكومات الأوربية تأخذ بنظر الاعتبار الأقلية المسلمة في بلدانها عند سن تشريعات جديدة أو تعديل قوانين قديمة كي تنسجم مع مواطنيها المسلمين أو المهاجرين إليها.

وصارت بعض المؤسسات والشركات الأوربية تأخذ في الحسبان التعاليم الإسلامية في سن مقرراتها مثلاً مراعاة الحجاب في الزي الذي ترتديه العاملات المحجبات في المحلات التجارية أو المصانع أو حتى الشرطيات، أو إعطاء فرص لأداء الصلاة، أو إجازة خاصة لأداء فريضة الحج، أو إعداد كراسات تضم المقررات الخاصة بالذبح الإسلامي للحيوانات، أو تخصيص مساحات معينة من الأرض للمقابر الإسلامية.

في ظل هذا النشاط الإسلامي المعزز بحضور الأقليات المسلمة انجذب كثير من الغربيين إلى الإسلام، وتعرفوا على تعاليم وأحكام الإسلام، فاقتنعوا بها، وشهدوا الشهادتين، فانضموا بذلك إلى ملايين المسلمين. فأغنوا المشهد الإسلامي في أوربا، ولم يعد مشهداً ملوناً آسيوياً أو أفريقياً أو ذو صبغة شرق أوسطية، بل أصبح يضم مسلمين من أهل البلد الأوربي نفسه. وبذلك لم تعد الدعوات العنصرية ذات هدف عملي لأنه لا يمكن المطالبة بطرد المواطن الأوربي المسلم من بلده. ويتميز المسلمون الغربيون عموماً بأنهم مسلمون أوربيون، أي مسلمون يحملون ثقافة أوربية. والثقافة تشمل العادات والتقاليد والأعراف والمفاهيم. بالطبع مما لا يتنافى وتعاليم الإسلام. وبعضهم يبني علاقات قوية من المسلمين من أصول غير غربية، من آسيا وأفريقيا. والبعض الآخر يبقى متحفظاً من الاندماج في محيط وأجواء الأقليات المسلمة، بل ربما يشكل منظمات وتجمعات ذات صبغة أوربية تضم المسلمين من أهل البلاد فقط. ويقدر عدد المسلمين الأوربيين، أي الذين اعتنقوا الإسلام، بأكثر من مائة ألف أوربي. وبرز من هذا العدد الكبير مجموعة من المثقفين والمفكرين الغربيين الذين اعتنقوا الإسلام. إذ لم يعد الإسلام مقتصراً على الدوائر الضيقة من بعض الفئات الاجتماعية العادية بل صار يتغلغل داخل أوساط النخبة الغربية المثقفة. فخلال العقود الثلاثة المنصرمة دخل الإسلام العديد من المفكرين والمثقفين من أدباء وفنانين وفلاسفة ومفكرين وأساتذة جامعات وسياسيين، نذكر منهم على سبيل المثال الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي، العالم والطبيب الفرنسي موريس بوكاي، الكاتب النمساوي محمد أسد، الدبلوماسي

الألماني مراد هوفمان، المغني الإنكليزي السابق كات ستيفنس (يوسف إسلام)، الداعية الإسكتلندي عبد القادر الصوفي، الكاتبة الأمريكية مريم جميلة، والدبلوماسي الإنكليزي غي إيتون، والمستشرق الإنكليزي مارتن لنغز، الباحث البلجيكي عمر فان دنبروك، المحامي الكاتب أحمد ثومسون، الباحثة الانكليزية هدى خطاب، والكاتبة الإنكليزية عايشة بويلي، والكاتبة الأسترالية جميلة جونز، والأنثروبولوجي الألماني أحمد فون دينفر، وأستاذ الرياضيات الأمريكي جيفري لانغ، والكاتبة الأمريكية بربارا براون، والكاتبة الإنكليزية سوزان حنيف، والباحثة الإنكليزية رقية وارث مقصود، والباحث الهولندي هندريك خيل، والكاتبة الهولندية ساجدة عبد الستار، والإعلامي والكاتب الهولندي عبد الواحد فان بومل، وأخرين كثيرين ينتشرون على امتداد القارة الأوربية.

يساهم هؤلاء المفكرون الغربيون المسلمون بتطوير الفكر الإسلامي عموماً من خلال كتاباتهم ومقالاتهم ومحاضراتهم وندواتهم التي يقيمونها ويتحدثون بلغاتهم الأوربية إلى جمهور أوربي أو مسلم. ويناقشون ويكتبون في مختلف القضايا والعلوم الإسلامية كالسيرة والحديث والتفسير والسنة والفقه الإسلامي. كما يخاطبون مختلف الشرائح الاجتماعية للمسلمين، فيكتبون للنساء والفتيات، والشباب والأطفال. ويستخدمون تقنيات وأساليب متطورة في إعداد كتب ومؤلفات تشرح الإسلام وتعاليمه وأحكامه بأشكال جذابة. ويؤلفون مراجع توضح الكثير من المفاهيم الإسلامية بلغة عصرية، وأحياناً مزودة بالرسوم والتوضيحات والصور. ويكتب بعضهم قصص الأنبياء أو الصحابة أو عن الرسول (ص) بأسلوب شيق.وقد يستخدم الأناشيد الإسلامية باللغة الإنكليزية لنشر المفاهيم الإسلامية ولتشجيع الناس على حفظ التعاليم الإسلامية. وينشر كثير منهم مؤلفات تتناول مختلف القضايا الإسلامية والشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ويقوم قسم منهم بترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأوربية العصرية، أو ترجمة كتب الحديث والصحاح، أو ترجمة المصادر الإسلامية القديمة مثل تاريخ الطبري وطبقات إبن سعد. كما يترجم بعضهم كتباً إسلامية لكتاب معاصرين كالقرضاوي

والغزالي وسيد قطب وغيرهم. وتختص هذه المجموعة من المسلمين بنوع من الأدب لا ينافسهم فيه أحد هو شهادات اعتناقهم الإسلام. فهم غالباً ما يسردون سيرة حياتهم، وكيفية تعرفهم على الإسلام، وكيف اعتنقوه، وماذا جذبهم فيه. وتختلف هذه القصص من واحد إلى آخر، وحسب ظروفه، و نظرته للأمور وتحليله للوقائع الاجتماعية. وتتضمن هذه القصص غالباً نقداً عميقاً للديانة المسيحية أو اليهودية، كل حسب معتقده السابق، موضحين الأسس الواهية واللاعقلانية التي تعتمد عليها عقائدها. وقد أصبحت هذه الكتابات مصدراً جيداً للدعاة المسلمين والكتّاب والمفكرين الإسلاميين الذين يخوضون في مسائل الجدل الديني ضد الديانات الأخرى. كما لا يخف هؤلاء المفكرون الغربيون المسلمون نقدهم للحضارة الغربية والثقافة الأوربية، حيث يتناولون بالنقد والتحليل مختلف القضايا الفلسفية والتاريخية والفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية في المجتمعات الأوربية. كما لا يتوانون عن نقد الدول الغربية وسعيها للهيمنة على ثروات ومقدرات الشعوب غير الأوربية، وينتقدون سوابقها الاستعمارية والتبشيرية في دول آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. كما يقفون إلى جانب قضايا العرب والمسلمين مدافعين عن الإسلام والمسلمين في شتى الأحداث السياسية والفكرية مثل أحداث لبنان والخليج و ١١ أيلول ٢٠٠١ والقضية الفلسطينية. وقد تعرض بعضهم إلى حملات دعائية من الاعلام الغربي بسبب مواقفهم هذه، بل أن أحدهم كالفرنسي روجيه غارودي قد أدين في محكمة فرنسية عام ١٩٩٨ بتهمة معاداة السامية بعد أن أصدر كتابه (الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية). ويساهم بعض المفكرين الغربيين المسلمين في دعم نشاطات المنظمات الإسلامية أو المؤسسات التي تهتم بشؤون المسلمين وتدافع عن مصالحهم. فبعضهم يأخذ زمام المبادرة، وبالتعاون مع مسلمين مهاجرين، ويقوم بتأسيس منظمة إسلامية تطالب بحقوق المسلمين، أو مركز إسلامي يدعو غير المسلمين إلى الإسلام، أومدرسة إسلامية رسمية توفر تعليم إسلامي لأبناء وبنات الأقلية المسلمة. ويقوم بعضهم بتمثيل المسلمين أمام السلطات الرسمية أو في

وسائل الإعلام الغربية مدافعاً عن الإسلام وعن مواقف المسلمين. ويدير بعضهم مؤسسات إسلامية نشيطة، فيقيمون الصلاة ويؤمون الناس في صلاة الجماعة، ويلقون خطب الجمعة، ويعطون دروساً حول الإسلام لجذب غير المسلمين. ويحظى هؤلاء المفكرون الغربيون المسلمون باحترام كبير بين المسلمين سواء المقيمين في الغرب أو في العالم الإسلامي. وغالباً ما يدعون إلى مؤتمرات فكرية وإسلامية تناقش مختلف القضايا الإسلامية.

يمتاز هؤلاء المفكرون بأنهم ينطلقون من فهمهم للإسلام كدين يؤمنون به ويلتزمون أحكامه ويمارسون شعائره، ومن الثقافة الغربية التي تمثل خلفيتهم الفكرية والمعرفية والمنهجية. ولذلك تعتبر كتاباتهم عن الإسلام تختلف عن كتابات الغربيين الآخرين مثلاً المستشرقين الذين اصطبغت كتاباتهم عموماً بالانحياز أو العداء للإسلام. بينما توصف كتابات المفكرين الغربيين المسلمين بأنها كتابات "من الداخل الإسلامي" أي أنهم غربيون ومسلمون، بينما كتابات غيرهم تعتبر أنها تمثل كتابات "من خارج الإسلام". وعلى ذلك يمكن اعتبار كتابات المفكرين الغربيين المسلمين بأنها أدب إسلامي مكتوب خارج العالم الإسلامي.

الإسلام الأوربي

المقصود بالإسلام الأوربي ليس تصنيفاً جغرافياً أو سياسياً، بل يقصد به فهم أوربي معين للإسلام. هذا الفهم يستند إلى مجموعة من الحقائق والوقائع نوجزها:

١- انتشر الإسلام بين مختلف الشعوب والأمم، سواء التي فتحتها الجيوش الإسلامية كالعراق وإيران وبلاد ما وراء النهر والهند وشمال الأفريقيا، أو التي دخلت الإسلام عبر الدعاة والفرق الصوفية كالفلبين وأندونيسيا وماليزيا وجنوب الصحراء الأفريقية وغرب أفريقيا. وفي العقود الأخيرة، أخذ الإسلام ينتشر في القارة الأوربية وأمريكا حيث يقبل الغربيون على اعتناقه لأسباب شخصية وفكرية وعقائدية واجتماعية وحتى سياسية.

٢- عندما دخل الإسلام إلى تلك الأمم تفاعل مع عاداتها وأعرافها وتقاليدها

التي كانت عليها قبل دخولها في الإسلام. ومن طبيعة الإسلام أنه لا ينكر على الشعوب ثقافاتها وعاداتها ما لم تكن تخالف صراحة التعاليم والمفاهيم والأحكام الإسلامية. وتطور الإسلام في كل بلد بسبب التباين في التراث الشعبي والأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتاريخية. لذلك صار بعض الباحثين يميّز بين فهم معين للإسلام في بلد وفهم آخر له في بلد آخر. هذا الفهم يختلف حسب البيئة الثقافية والاجتماعية التي يحدث فيها، وحسب النضج الفكري والتطور الحضاري وطبيعة النظام الاجتماعي في كل بلد مسلم. وبكلمة أخرى الإسلام هو نفسه لكن فهم الإسلام يختلف من بيئة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر. أن العامل الرئيسي المؤثر في اختلاف فهم الإسلام يعود إلى ثقافة كل بلد والتي تفاعلت مع الإسلام وصبغته بصبغتها المحلية. لذلك يجد الباحث أن الفهم الإيراني للإسلام يختلف عن الفهم المغربي للإسلام، أو ما يعبّر عنه بالإسلام الإيراني والإسلام المغربي، والإسلام السعودي والإسلام الأندونيسي والإسلام التركي. فكلما كان التفاوت الثقافي كبيراً صار من السهل تمييز نمط إسلامي أو فهم إسلامي. وأما الانتماء الجغرافي فيختزن مضموناً توصيفياً للبيئة الثقافية التي نما وتطور فيها الإسلام، وليس تقسيماً جغرافياً أو سياسياً على أساس الحدود السياسية لكل بلد من هذه البلدان.

٣- وكما تفاعل الإسلام مع ثقافات وحضارات الشعوب الأخرى وأنتج لنا حضارات إسلامية متنوعة ومزدهرة، وفي الوقت نفسه متباينة. فالحضارة المغولية الإسلامية في الهند تختلف سماتها عن الحضارة الإسلامية في تركيا العثمانية، والحضارة العربية الإسلامية في الأندلس تختلف عن الحضارة الإسلامية في نيجيريا وتمبكتو وزنجبار. وكذلك يتوقع أن يتفاعل الإسلام مع الحضارة الأوربية لينتج لنا إسلاماً أوربياً، أي إسلام مصطبغ بصبغة أوربية بسبب تأثر المسلمين بالثقافة الأوربية التي يعيشون فيها ويكتسبون مفاهيمها. وقد يبدو هذا الكلام غريباً في الوقت الحالي، لكننا بدأنا نلاحظ تطور الإسلام في البيئة الأوربية، سواء بين المهاجرين المقيمين في أوربا، أو بين الأوربيين الذين يعتنقون الإسلام. أن ملامح

الإسلام الأوربي تبدو من خلال أنماط الثقافة المركبة بين المفاهيم الدينية الإسلامية وبين المفاهيم الغربية. وتتجسد في كثير من صور السلوك اليومي والملابس والعادات، إلى المواقف الفكرية والثقافية والسياسية، إلى الانفتاح على الثقافة الغربية والمجتمع الأوربي وكل ما يزخر به من مفاهيم وسلوكيات وأساليب في التفكير وتحليل الأمور، ومن قيم وأعراف أوربية. فهناك اتصال يومي مستمر بين الإسلام الذي يحمله هؤلاء المسلمين وبين مفردات الثقافة الغربية في المدرسة والجامعة والنادي والعمل والحي. وقد نتفق أو نختلف مع هذا التفاعل أو التطور، ولكنه يحدث ويترسخ يوماً بعد آخر. فربما يذوب الإسلام في الثقافة الأوربية، ويتحول إلى مجرد اعتقاد شخصي لا شأن له بالمجتمع أو السياسة. وربما يتطور لينتج لنا إسلاماً ذا ملامح أوربية في التأكيد على الحريات الشخصية والأنظمة السياسية الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق الأقليات وغيرها من معالم الأنظمة السياسية الأوربية المعاصرة.

٤- وكما يوجد تقسيم للإسلام على أساس قارّي أي إسلام آسيوي وإسلام أفريقي[١]، يمكن استخدام تسمية إسلام أوربي وإسلام أمريكي[٢]. كما يمكن توصيف الإسلام حسب تفاعله مع ثقافة أمة بعينها أو وطن معين، فنستطيع القول أن هناك إسلام بريطاني، إسلام فرنسي، إسلام هولندي، إسلام إيطالي، إسلام

---

[١] يراجع كتاب (الإسلام الأفريقي والإسلام في أفريقيا) لمؤلفيه ديفيد ويسترلاند وإيفا روزاندر African Islam and Islam in Africa حيث يميزان الإسلام الأفريقي بأنه إسلام طرق صوفية.

[٢] يستخدم مصطلح الإسلام الأمريكي في أجواء المناكفة السياسية بين القوى والأحزاب السياسية والحكومات العربية والإسلامية، وخاصة من قبل الإيرانيين حيث كانوا يصفون إسلام غيرهم بأنه إسلام أمريكي. وهو نقيض للإسلام الأصيل أو المحمدي الذين يدعون أنهم يتبعونه. ويراد بالإسلام الأمريكي إسلام ذو شكل ووجه إسلامي من الخارج، ولكنه أمريكي من الداخل، مدعوم من قبل الولايات المتحدة لتبرير هيمنتها ونفوذها في العالم الإسلامي، وأن عملاء أمريكا هم الذين يروجون له. وهذه الدراسة بعيدة عن هذا المعنى كلياً، ولا علاقة لها به إطلاقاً.

بلجيكي. هذه التسميات لا يقصد بها كما يظن كثير من المسلمين أنها تقسيمات يراد بها صناعة إسلام وفق المقاييس والمعايير الأوربية أي تقديم إسلام لا يحمل سوى الاسم، وخال من المضمون الإسلامي، أو كما يرى بعض المفكرين الغربيين المسلمين مثل مراد هوفمان أن "الإسلام الأوربي يتضمن الكثير من الأوربي والقليل من الإسلام". أن المقصود بهذا المصطلح هو كيفية وشكل ومدى تفاعل الإسلام والمسلمين في كل بيئة أوربية أو بلد أوربي، وطبيعة تفهم وانسجام وردود أفعال ذلك المجتمع الأوربي الذي يحتضن مهاجرين مسلمين ويضم مواطنين مسلمين بالنسبة للإسلام. فالحكومات والشعوب الأوربية تختلف في مشاعرها ومواقفها وقوانينها ودرجة تسامحها مع الإسلام والمسلمين. فبلجيكا والنمسا وإسبانيا تعترف رسمياً بالدين الإسلامي، مما يعني تمتع المسلمين بالعديد من الامتيازات والحقوق. أما سويسرا والسويد مثلاً فما زالت ترفض منح المسلمين حق ذبح الحيوانات حسب الطريقة الإسلامية، وفرنسا تسعى لمنع ارتداء الحجاب الإسلامي في المدارس الفرنسية. هذا الاختلاف في الاستجابة لمتطلبات المسلمين في البلدان الأوربية، يؤدي بالتالي إلى تسهيل أو عرقلة حياة المسلمين في ذلك البلد، وإلى إعاقة أو تعجيل عملية اندماج المسلمين في المجتمعات الغربية. لذلك سيتطور الإسلام في بلد أوربي معين بشكل يختلف عن تطوره في بلد أوربي آخر. ومن هنا يجري توصيف الإسلام حسب كل بلد أوربي وحسب القوانين وموقف ذلك الشعب الأوربي من الإسلام.

هذه الدراسة

هذا الكتاب هو الجزء الأول من دراسة موسعة استمرت خمس سنوات لنيل شهادة الدكتوراه في جامعة ليدن بهولندا. وتركز الأطروحة على مساهمات المفكرين الغربيين المسلمين في تشكيل الإسلام الأوربي. وهي أول دراسة أكاديمية لهذه الجماعة الغربية المسلمة المثقفة، حيث تتناول دورهم ونشاطاتهم وكتاباتهم التي تلعب دوراً في بلورة الإسلام في أوربا ومستقبله وتأثره بالبيئة

الثقافية والاجتماعية والسياسية الأوربية. ينقسم الكتاب إلى بابين، الباب الأول يضم ستة فصول تتناول مفهوم التحول الديني لدى علم الاجتماع وعلم سيكولوجيا الديانة، ثم النظريات المختلفة التي قدمها علماء النفس والتحليل النفسي والاجتماع والأنثروبولوجيا لتفسير ظاهرة التحول الديني. كما تسلط الضوء على ظاهرة اعتناق الإسلام في الغرب وأسبابها والدوافع التي تقود المفكرين الغربيين لاعتناق الإسلام دون غيره. كما حرصت على تقديم تطبيقات لهذه النظريات من خلال اختيار بعض الشخصيات الغربية التي اعتنقت الإسلام وربطها بالدوافع النفسية والاجتماعية والفكرية والعقائدية عندهم. أما الباب الثاني فيضم الحوارات واللقاءات التي أجريتها مع هؤلاء المفكرين الغربيين المسلمين، حيث ناقشت معهم مختلف القضايا الفكرية والإسلامية والدوافع التي أدت بها إلى إشهار إسلامهم. الجدير بالذكر أن هذه الشخصيات الإسلامية لها حضور في المشهد الإسلامي وخاصة في الغرب. كما قامت العديد من الصحف والمجلات بإجراء مقابلات معهم، لكنني حرصت على نشر ما دار بيني وبينهم من حوارات، ومناقشة العديد من الأمور، بعضها مرتبط بموضوع الدراسة، وبعضها عام يهم كل قارئ مسلم، وأحياناً غير المسلم. وقد تركت للشخصية حريتها في التحدث وإبداء آرائها ومواقفها، وحافظت على طبيعة الحوار كما هو آملاً في أن يستفيد منه القارئ، سواء المثقف الذي يهمه التعرف على وجهة نظر الاخر بالقضايا الإسلامية، أو الباحث الذي ربما يجد في هذه الحوارات مصدراً غنياً يفيده في بحث أو دراسة حول المسلمين الغربيين أو الإسلام في الغرب. وفي كلتا الحالتين كنت قد قدمت خدمة له ومساهمة في إغناء الفكر الإسلامي ونشر الوعي الإسلامي. أن المسلم ليعتز أكثر بدينه وعقيدته عندما يرى أمثال هؤلاء المفكرين يتركون ديانتهم المسيحية ويتمسكون بالإسلام دين العقل والحرية والسلام.

صلاح عبد الرزاق

ليدن ـ هولندا ـ ٢٠٠٣

الباب الأول

الفصل الأول

لمحة تاريخية عن اعتناق المثقفين الأوربيين الإسلام

أصبح اعتناق الإسلام ظاهرة جديدة في المجتمعات الأوربية. ففي القرنين الماضيين اعتنق الكثير من المثقفين الأوربيين الإسلام ولأسباب مختلفة، بعضها سياسية، أخرى علمية استكشافية، وثالثة عقائدية ودينية، ورابعة من أجل الزواج بمسلمة، الخ. وغالبية هؤلاء المعتنقين كانوا على اتصال مباشر بالمجتمعات الإسلامية ولديهم اطلاع جيد على التعاليم الإسلامية. وتضم هذه الفئة السياسيين والقادة العسكريين والمستشرقين والفنانين والدبلوماسيين الغربيين.

ففي فرنسا تم تسجيل أول حالة اعتناق للإسلام في عام ١٧٩٨ عندما غزا نابليون بونابرت مصر، فقد أعلن أنه مسلم في قلبه وأنه سيعتنق الإسلام، ولبس العمامة والقفطان في أحد الأيام، وصلى مع المصلين. ومضى نابليون قدماً في سياسة التظاهر بالإسلام، فتارة يقول للمصريين أن النبي(ص) قد ظهر له في المنام ووعده بأنه سيخضع له آسيا. كما أقام نابليون الحفلات والولائم بمناسبة عيد المولد النبوي. وأخذ يتقرب إلى مشايخ الأزهر الذين كانوا يشكون في نواياه، فكان يجتمع بهم ويحدثهم عن رؤيته للنبي (ص)، وأنه قد خصه بعنايته ومكنه من هزيمة المماليك. وأعلن أنه ينوي اعتناق الإسلام لكن ما يمنعه شيئان هما الختان وتحريم شرب الخمر، فقالوا له: أن الختان مستحب وليس بواجب، أما الخمرة فهي اثم،ولكنها لا تجعل شاربها خارجاً عن الإسلام، إذ قد يشربها الإنسان ويبقى مسلماً[1]. وهذا يشير إلى أنه في الوقت الذي أعجب نابليون بالتعاليم الإسلامية وبالأحكام التي تنظم المجتمع، لكنه لم يكن راغباً بممارسة الشعائر والالتزام بالقواعد الأخلاقية في السلوك والعمل.

وقد قيل الكثير حول دوافع نابليون الحقيقية، فالبعض يرى أنها سياسة انتهازية لتقليل رفض المسلمين للاحتلال الفرنسي الغربي المسيحي. بينما يرى آخرون أنه لم يكن بحاجة إلى استرضاء المصريين وهو الذي فتح أوربا. كما انه بنى مسجداً

---

[1] علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث / ج ٢ / ص ٢٧٩- ٢٨٠.

كبيراً وسمح لجنوده وضباطه باعتناق الإسلام.[1] ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن نابليون قد آمن بالإسلام حقاً واعتبره أفضل نظام في العالم، وأنه نقل الكثير من المفاهيم الإسلامية الى أوربا واستخدمها لصالح امبراطوريته، وأنه أسس نظاماً معتمداً على المبادئ القرآنية التي اعتقد أنها الوحيدة التي تحقق السعادة للإنسان.[2]

وبينما كان نابليون يعلن أنه مسلم في قلبه ويماطل في اشهار إسلامه، كان هناك قائد فرنسي آخر اعتنق الإسلام هو جاك مينو JacqueMinou والذي سمّى نفسه عبدالله مينو. لكنه على العكس من قائده نابليون، كان يقيم الصلاة ويحضر صلاة الجمعة. وتزوج بفتاة مصرية من مدينة رشيد، ورزق منها بولد سماه سليمان مراد. ورغم الجهود الكبيرة التي بذلها مينو لاقناع المصريين بصحة إسلامه واخلاصه لكنهم بقوا ينظرون إليه كنظرتهم إلى نابليون، واعتبروه دجالاً. وعندما عاد نابليون إلى فرنسا عيّن الجنرال كليبر حاكماً لمصر. والذي تعرض للإغتيال من قبل شاب سوري يدعى سليمان الحلبي، فصار عبدالله مينو قائداً عاماً مكانه. وفي عام ١٨٠١ اضطرت القوات الفرنسية للانسحاب من مصر، فعاد مينو معها، ثم مات ودفن في باريس. من الفرنسيين الأوائل الذين اعتنقوا الإسلام هو البروفسور هارون مصطفى ليون HaroonMustaphaLeon الذي دخل الإسلام عام ١٨٨٢، وهاجر إلى بريطانيا. وكان عضو شرف في العديد من الجمعيات العلمية في أوربا وأمريكا، مثل الجمعية الدولية لفقه اللغة. كما كان رئيساً لتحرير مجلة ThePhilomathe العلمية المختصة باللغة والتي تصدر في لندن. وقد تقلد ليون عدة أوسمة من السلطان العثماني عبد الحميد وشاه إيران وامبراطور النمسا على جهوده الإسلامية.

---

[1] أبو أحمد جل الوحيد، نابليون المسلم، مترجم عن الانكليزية، بيروت: ١٩٥٤ ، نقلاً عن علي الوردي، مصدر سابق.

[2] Christian Cherfils (1999), *Napoleon and Islam- from French and Arab documents*, Ossian Publisher, London

وكان يلقي محاضرات في مسجد ليفربول، ورافق المسلم البريطاني عبدالله كويليام لفترة طويلة. وعندما التقى اللورد هيدلي صار صديقه المقرّب. وتعاونا معاً على تطوير جمعية بعثة وكنغ WokingMission لتصبح جمعية كبيرة هي الجمعية الإسلامية البريطانية British Muslim Society.[١]

وفي هولندا تظاهر المستشرق الشهير سنوك هيرخرونيه Snouckhurgronje (١٨٥٧ - ١٩٣٦) باعتناق الاسلام، فقام برحلة إلى مكة عام ١٨٨٥، وأعلن هناك أن اسمه عبد الغفار. ومكث ستة أشهر كتب فيها أطروحته (الحج إلى مكة) حيث وصف فيها تفاصيل شعائر الحج والأحوال الاجتماعية والثقافية في الحجاز وكذلك جغرافية مكة. كما كتب العديد من الدراسات حول الإسلام والعرب.[٢] وقدم هيرخرونيه خدمات كبيرة لحكومة هولندا الاستعمارية، فقد صار مستشاراً في الهند الهولندية، التي صارت تعرف بأندونيسيا، لمدة ستة عشر عاماً. وكان يقدم نصائحه للإدارة الهولندية حول كيفية التعامل مع المسلمين، ووضع قوانين ومقررات. ثم عاد هيرخرونيه إلى هولندا حيث عُيّن أستاذا للعربية في جامعة ليدن بين عامي (١٩٠٧ -١٩٢٧).[٣]

وفي السويد اعتنق الفنان ورائد الحداثة في الفن السويدي إيفان أغولي

---

[١] Ali Kose (1996), *Conversion to Islam*, p. 15

[٢] نشر هيرخرونيه دراسات عديدة مثل: ١- العيد المكي (ليدن ١٨٨٠) ٢- معنى الاسلام عند أتباعه في الهند الشرقية (ليدن ١٨٨٣) ٣- مؤتمر المستشرقين في ليدن (ليدن ١٨٨٣) ٤- مكة (مجلدان) (لاهاي ١٨٨٨- ١٨٨٩) ٥- هولندا والاسلام (ليدن ١٩١٥) ٦- محمد (١٨٩٣) ٧- القانون الاسلامي (١٨٩٨) ٨- الجزيرة العربية والهند (١٩٠٨) ٩- إبراهيم في القرآن (١٩١٢) ١٠- انتشارالاسلام (١٩١٢) ١١- الاسلام والعنصرية (١٩٢٢) ١٢- السياسة الدينية لمحمد (١٩١٥) ١٣- الاستشراق في هولندا (١٩١٣).

[٣] Van Koningsveld (1987), *Hurgronje en de Islam*. And Van Koningsveld (1993), *Sprekend over de islam en de moderne tijd*, p. 27.

IvanAgueli (١٨٦٩- ١٩١٧) الإسلام في السجن. ففي عام ١٨٩٤ سافر إلى باريس، وتعرض للاعتقال لعلاقته بمؤامرة الفوضويين. بعد اطلاق سراحه غادر فرنسا ليزور مصر لأول مرة. ثم عاد إلى باريس لإكمال دراساته الدينية. ولم يهتدي إلى الإسلام إلا بعد بضع سنوات أي في عام ١٨٩٨. وفي بداية عام ١٨٩٩ قام بزيارة الهند للتعرف "على علاقة غير العرب بالإسلام". في عام ١٩٠١ التقى بطبيب ايطالي إينريكو إنساباتو EnricoInsabato الذي كان يشارك أيفان اهتمامه بالجزء الإسلامي من العالم. قرر الاثنان الاستقرار في مصر من أجل التقريب بين الأفضل عند الغرب والشرق. في عام ١٩٠٤ أصدرا العدد الأول من الجريدة الأسبوعية النادي IlConvito. وهي صحيفة كانت تطبع بلغتين، أي بعمودين في نفس الصفحة، أحدهما بالعربية والآخر بالايطالية. وكان إيفان يقوم بالجانب الأكبر من تحرير الجريدة. كما كان يكتب مقالات كثيرة بالعربية وبالايطالية مستخدماً أسماء مستعارة مثل (عبد الهادي المغربي)، وهو الاسم الذي تسمى به بعد اعتناقه الإسلام، كما استخدم اسم (دانتي). إضافة إلى المواضيع الدينية التي كانت تتناولها الصحيفة، كانت تبدي اهتماماً بالقضايا السياسية اليومية والتي لها علاقة بالدور الايطالي في العالم العربي. فقد تضمنت الصحيفة انتقادات للحكم البريطاني في مصر.[1]

وفي بريطانيا حيث سجلت في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حالات اعتناق كثيرة. كما تم تأسيس منظمتين إسلاميتين كان لهما دور كبير في هداية كثير من الرجال والنساء الانكليز. لقد كان للاتصالات المستمرة بين المسلمين سواء القادمين لبريطانيا للدراسة أو التجارة، أو الذين قدموا للعمل

---

[1] Tomas Gerholm (!988), Three European Intellectuals as Converts to Islam, In *The New Islamic Presence in Western Europe*, p. 265- 266

والاستقرار كاليمنيين والصوماليين الأوائل، قد لعبت دوراً هاماً في اعتناق الإسلام بين الانكليز.[١] يعود الوجود الإسلامي في بريطانيا إلى ثلاثة قرون، مترافقاً مع نشاط شركة الهند الشرقية EastindianCompany. ففي خضم أعمالها، سافر الكثير من الموظفين البريطانيين إلى البلدان الإسلامية الخاضعة للاستعمار البريطاني كالهند ومصر واليمن و بلدان الشرق الأوسط الأخرى. ويلاحظ أن حركة اعتناق الإسلام كان يقودها أعضاء من الطبقتين الوسطى والراقية من طبقات المجتمع الانكليزي. فأول انكليزي اعتنق الإسلام في تلك الفترة هو اللورد ستانلي Lord Stanly of Alderley، وهو خال الفيلسوف الشهير برتراند رسل Bertrand Russell.[٢] أما الشخصية الانكليزية الثانية التي اعتنقت الإسلام فهو وليم هنري كويليم WilliamHenry Quilliam الذي ولد عام ١٨٥٦. وكان محامياً معروفاً وخطيباً مشهوراً. في عام ١٨٨٧ زار المغرب والجزائر حيث تعرف على التعاليم الإسلامية، واعتنق الإسلام وسنه ٣١ عاماً، وتسمى باسم الشيخ عبد الله كويليم. ونظراً لخدماته وكفاءته قام السلطان العثماني بتعيينه شيخ الإسلام في المملكة المتحدة. كما عينة شاه إيران **قنصلاً لإيران في مدينة ليفربول.[٣] واعترف به سلطان المغرب عالماً بالدين الإسلامي. وبجهوده دخل ١٥٠ شخصاً إلى الإسلام. وكان كاتباً نشطاً، وينشر مقالات كثيرة. ومنذ عام ١٨٩٣ وحتى عام ١٩٠٨ أصدر صحيفة أسبوعية اسمها** الهلال The Crescent، ومجلة شهرية المراجعة الإسلامية The Islamic Review التي كانت توزع في أكثر من عشرين بلداً في العالم.[٤]

---

[١] Jorgen Nielsen (1992), *Muslims in Western Europe*, p. 4

[٢] Ali Kose (1996), *Conversion to Islam*, p. 12.

[٣] Jorgen Nielsen (1992), *Muslims in Western Europe*, p. 5

[٤] Philip Lewis (1994), Islamic Britain: Religion, Politics and Identity Among British Muslims, p. 11

أسس كويليم قاعة للصلاة والاجتماعات في شارع مونت فيرنون Mount Vernon Street. وكان يلقي خطبتا صلاة الجمعة بالانكليزية والعربية. وبهدف جذب الانكليز للإسلام، أقام كويليم برنامجاً خاصاً يوم الأحد للراغبين بالإسلام. وكان البرنامج يتضمن محاضرات وأدعية وصلوات في الصباح والمساء بشكل يشابه القداس المسيحي. والهدف من ذلك هو رغبته في توفير أجواء ليست غريبة عما اعتادوا عليه في المناسبات الكنسية. كما أسس مختلف المنظمات الاجتماعية والدينية والأدبية. وأسس "بيت المدينة" The Madina Home لرعاية الأطفال اللقطاء في ليفربول، حيث كان يبحث لهم عن عوائل تؤويهم وتربّيهم. كما أنشأ مسجد ليفربول Liverpool Mosque والمعهد الإسلامي Muslim Institute حيث كانت تقام فيها الصلوات والدروس المسائية، إضافة إلى احتوائها على مكتبة ومطبعة ودار للضيافة. تأسست في المعهد كلية إسلامية Muslim College حيث كان يتلقى فيها المسلمون و غير المسلمين دروساً في الفن والقانون والعلم. وجذبت المجالس الأسبوعية التي أقامتها "جمعية الأدب والنقاش" الكثير من غير المسلمين إليها. وبدأت نشاطات كويليم تتعرض للضغوط والعرقلة من قبل بعض السكان المحليين، إضافة إلى بعض الكنائس التي صارت تتبرم من نشاطه وانجذاب الناس إليه، وتندد به علناً. وفي الوقت الذي كان هو نفسه مشغولاً بنشاطات الدعوة للإسلام في بريطانيا، كان ينتقد التبشير المسيحي. وقد كتب رسائل إلى الكنيسة ينتقد فيها نشاطاتها التبشيرية في العالم الإسلامي.[١] وتصاعد التوتر بين كويليم والسكان المسيحيين عندما أصرّ على إقامة الأذان الى الصلاة. وأخذت ترافق نداء المؤذن كرات الثلج والأحجار والأقذار التي ترمى على المسجد. كما أخذ بعضهم يرمي زجاجات حارقة على نوافذ المسجد، وترمى قطع الزجاج على سجاد المسجد كي يتأذى المصلون عند المشي أو السجود عليها.

---

[١] Ali Kose (1996), *Conversion to Islam*, p. 14

وعاني هو وجماعته من الاهانات لأن الانكليز كانوا يعتقدون أن اعتناق الإسلام يتضمن رفضاً للملكة والدولة.

لم تكن الحكومة البريطانية مرتاحة لنشاطات كويليم السياسية لأنه كان يعارض الحملات البريطانية على المهدي السوداني وقواته. وفي عام ١٨٩٦ أصدر كويليم بياناً موجّهاً للجنود المصريين العاملين في الجيش البريطاني يطلب فيه منهم الامتناع عن قتال المسلمين في السودان. بالاضافة إلى ذلك، كان يعلن كويليم عن ولائه للخليفة العثماني مع أنه مواطن بريطاني. وفي عام ١٩٠٨ غادر كويليم ليفربول، وتعرّض المسجد والمعهد للإهمال، ثم أغلق. وتوجه كويليم مع ولده بلال إلى تركيا. وفي ١٩٩٧/١٠/١٠ قامت باتريشيا غوردون حفيدة الشيخ عبدالله كويليم بازاحة الستار عن لوحة تكريم لأقدم مسجد تم تأسيسه في بريطانيا.

ترافق اعتناق كويليم ونشاطاته في ليفربول مع حركة مشابهة في لندن التي استقر فيها مستشرق هنغاري مسلم هو الدكتور ليتنر Leitner (١٨٦٠- ١٨٩٩) بعد تقاعده من العمل في جامعة البنجاب. في عام ١٨٨٩ أسس الدكتور ليتنر "بعثة وكنغ" Woking Mission في مسجد وكنغ الذي يعد أول مسجد تأسس في لندن وضواحيها، والذي شيده حاكم بوبال الهندية.[١] كان المسجد يضم مركزاً إسلامياً ومكتبة وقسم داخلي للطلاب الهنود. وبلغ المسجد في وسائل التدريس ذروته عندما تأسست جامعة إسلامية فيه. وصار المسجد مركزاً للدعوة الإسلامية ومكاناً لاشهار شهادة المعتنقين الجدد للإسلام.

وعندما توفي الدكتور ليتنر عام ١٨٩٩، لم يحتفظ من خلفوه بنفس الحماسة

---

[١] Ali Kose (1996), *Conversion to Islam*, p. 14, Jorgen Nielsen (1992), *Muslims in Western Europe*, p. 5

and Philip Lewis (1994), Islamic Britain: Religion, Politics and Identity Among British Muslims, p. 12.

في العمل، وتحوّل إلى وارثيه. وفي عام ١٩١٣، بعد فترة من الاهمال، عاد للمسجد نشاطه من قبل محام لاهوري هو الخواجة كمال الدين. وحققت "بعثة وكنغ" أول نجاحها عندما أشهر لورد انكليزي هو اللورد هيدلي Lord Headley إسلامه في١٦/ ١٩١٣/١١. وقد حمل اسماً إسلامياً هو الشيخ رحمة الله الفاروق، وهو من الأسماء الإسلامية الشائعة في القارة الهندية. ولد اللورد هيدلي عام ١٨٥٥، وكان محامياً معروفاً ورجل دولة ومؤلف. أنهى دراسته في جامعة كمبرج، وصار واحداً من النبلاء عام ١٨٧٧، وخدم في البحرية البريطانية. وكان في وقت من الأوقات رئيس تحرير مجلة ساليسبوري Salisbury Journal.

سعى اللورد هيدلي من أجل تكييف الإسلام لينسجم مع البيئة الأوربية. فقد كان يقول، على سبيل المثال، "من المفرط جداً التوقع من رجل مديني مشغول أن يصلي خمس مرات في اليوم في أوقاتها. إذ يمكن أن يكون مقبولاً منه أن يؤدي صلاته بصمت أثناء عمله". ويرى هيدلي أن "هناك أشياء كثيرة في هذا العالم مرغوبة ولكنها ليست جوهرية". وكان يعتبر "أداء الصلاة في وقتها عملاً صغيراً يمكن اهماله. وإن الاصرار على التقيد الصارم بالأمور الصغيرة سيضع المسلمين أمام الاتهامات التي يتهمون بها المسيحيين الذين يعتبرون بعض الشعائر والعقائد أساسية".[١] وكان اللورد هيدلي محتاطاً جداً في عدم التورط بالقضايا السياسية كما كان كويليم. فعندما نشبت الحرب العالمية الأولى أصدر بياناً عاماً يطلب فيه من المسلمين عدم التورط في السياسة طالما أن بريطانيا في حرب مع الدولة العثمانية، آنذاك. لكن اللورد هيدلي انغمس في الجدل الديني ضد المسيحية، حيث كان ينتقد العقائد المسيحية كالتثليث وألوهية المسيح. وكان ينشر مقالاته وانتقاداته في مجلة المراجعة الإسلامية The Islamic Review الشهرية. وكانت تتضمن أيضاً مواضيع دينية ودعوة للإسلام، وغالباً ما يقوم بمقارنتها مع المسيحية. وكانت غالبية

---

[١] Ali Kose (1996), *Conversion to Islam*, p. 16

المقالات في المجلة يكتبها مسلمون انكليز. ففي عام ١٩٢٤ كان في بريطانيا حوالي ألف مسلم انكليزي.[١] بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، بدأ اللورد هيدلي وزملائه في "بعثة وكنغ الإسلامية" يناقشون فكرة تأسيس مسجد مركزي في لندن. وقد تحقق ذلك الحلم بعد افتتاح مسجد باريس عام ١٩٢٦. وقد استطاع اللورد هيدلي من اقناع حاكم حيدرآباد بالمشروع حتى تم تأسيس جمعية مسجد نظام في لندن London Nizam Mosque Trust عام ١٩٢٨.[٢] وبقي المشروع مهملاً حتى نهاية الحرب العالمية الثانية عندما أبدى السفير السعودي وسفراء مسلمون آخرون الاهتمام به. وبعد بضعة عقود من التأخير، تم في النهاية افتتاح المسجد عام ١٩٧٧ في ريجنت بارك Regent's Park والذي يسمى حالياً بمسجد لندن المركزي أو المركز الثقافي الإسلامي. أدى اعتناق اللورد هيدلي الإسلام إلى دخول جماعة من الانكليز الإسلام أمثال جون يحيى باركنسون John Yehya Parkinson وخالد شيلدريك Khalid Sheldrake والدكتور ن. جي. وايمنت N.J. Wyment ونورالدين ستيفان Din Stephen -Noor al وأس. موسغريف S. Musgrave والبروفسور هارون مصطفى ليون. في عام ١٩١٤ قام هيدلي وليون بتأسيس الجمعية الإسلامية البريطانية British Muslim Society برئاسة هيدلي من أجل نشر الإسلام في بريطانيا. وقد انضم للجمعية مجموعة من الأعضاء من الطبقة المتوسطة والطبقة الأرستقراطية الانكليزية. في عام ١٩٢٣ دخل السير أرشيبالد هاملتون الإسلام وتسمى بعبدالله. كان هاميلتون رجل دولة وهو البارون الخامس في أسرة نبيلة، وضابطاً في فيلق الدفاع الملكي ورئيساً لجمعية سيلسي المحافظة Selsy Conservative Association.

وتعاونت الجمعية مع منظمات إسلامية أخرى مثل جمعية الأدب الإسلامي

---

[١] Ali Kose (1996), *Conversion to Islam*, p. 17

[٢] Jorgen Nielsen (1992), *Muslims in Western Europe*, p. 6

Islamic Lietrature Society التـي نمت وتطـورت برئاسـة عبـدالله يـوسف علـي، المترجم الشهير للقرآن إلى اللغة الانكليزية. وكان المترجم مرمدوك بيكثال واحداً مـن الـذيـن انضمـوا لهـذه الجمعيـة.كـان محمـد مرمـدوك بيكثـال Muhammad Marmaduke Pickthall إبنـاً لـرجـل ديـن مسيحـي. وقد فشـل فـي دخول الهندسة الملكية عام ١٨٩٢ وكذلك في دخول "الخدمة القنصلية الشرقية" عام ١٨٩٤. وفي نفس العام شاءت الصدف أن توفر لـه فرصة الذهاب إلى الشرق الأدنى بهدف الاطلاع على اللغات الشرقية، عندما تم قبوله في وزارة الخارجية. خلال الفترة بين عامي ١٨٩٥ و١٩١٣ قام بيكثال بثلاث رحلات إلى الشرق حيث زار مصر وتركيا. وقد ساهمت تلك التجارب الهامة في صقل تعاطفه المتنامي مع المسلم العادي. وانتقد مواقف الغطرسة للجماعات الأوربية المغتربة تجاه المجتمعات والثقافات الإسلامية. وقد انعكست آراؤه في مقالاته التي كان ينشرها في مجلة اجتماعية راديكالية تعنى بالشؤون الخارجية هي العصر الجديـدThe New Age. ولم يكـن قـادراً علـى اخفـاء تعاطفه مع المسلمين والأتراك. وعندما اندلعت الحرب بين الامبراطوريتين البريطانية والعثمانية، كانت كتاباته الصحفية في رد آراء بريطانيا وتأييده لتركيا قد أدت به إلى أزمة روحية. وقد قاده ذلك إلى الإبتعاد عن عقيدته الانكليكانية Anglicanism عـام ١٩١٥. ولـم يعلـن عـن اعتناقه عقيدة جديـدة أي الإسـلام إلا فـي عـام ١٩١٧. فـبعد أن انـتهى مـن القـاء محاضـرة بعـنوان "الإسـلام والـتقدم" فـي جمعـية الأدب الإسـلامي فـي لـندن، أعلـن بيكـثال الشـهادتين أمـام الجمهور. وكان يبلغ من العمر آنذاك ٤٢ عاماً. لقد وجد بيكثال الاتجاه والهدف، وسرعان ما حاز على موقع القيادة في الجماعة المسلمة في بريطانيا. في عام ١٩١٩ صـار إمامـاً لمسـجد لـندن، وصـارت خطبه تطـبع وتنشـر فـي لسـان حـال الإسـلام البريطاني وهي المراجعة الإسلامية The Islamic Review.[١]

[١] The website of The Bangor Islamic Society: see M.M. Pickthall

خلال علاقاته واتصالاته بالمسلمين الهنود في لندن، تحول الاهتمام السياسي لبيكثال من تركيا إلى الهند التي كانت تحت الاستعمار البريطاني. في عام ١٩٢٠ سافر إلى الهند ليرأس تحرير مجلة "تاريخ بومباي" The Bombay Chronicle التي تؤيد تقدم الهند. وقضى سنوات عمره الأخيرة في الهند، و صار أقل اهتماماً بالسياسة، حيث بات يركز على القضايا الدينية في كتاباته ومحاضراته. وقام بتطوير فكرة تعترف بالخلافة من زاوية روحية، بعد الغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤.

في عام ١٩٢٥ عمل بيكثال في حاكمية حيدر آباد حيث أسندت إليه وظيفة تحرير مجلة أكاديمية هي الثقافة الإسلامية Islamic Culture. وخلال الأعوام ١٩٢٨- ١٩٣٠ تم تكليفه بترجمة القرآن الكريم. وهي المهمة التي تكللت بصدور ترجمته الشهيرة معاني القرآن المجيد The Meaning of the Glorious Qur'an التي تعتبر من أشهر الترجمات الإنكليزية والمتداولة حتى اليوم. يصف بيكثال انجازه فيقول "هذه أول ترجمة للقرآن يقوم بها مسلم انكليزي". وكتب مقدمة تتضمن سيرة مختصرة للنبي محمد (ص). كما كتب نبذة تاريخية عن كل سورة، موضحاً أهم القضايا التي تتناولها والسياق التاريخي لها. وأثناء ترجمته لمعاني الآيات، اعتمد بيكثال على أعمال كبار المؤرخين المسلمين أمثال ابن هشام وابن خلدون وأبو الفدا والواقدي، والمفسرين أمثال البيضاوي والزمخشري والسيوطي وصحيح البخاري. كما استعان بآراء بعض المستشرقين الغربيين أمثال نولدكه. ووضع حاشية أسفل السورة لمزيد من الشرح والتوضيح. وتضمنت بعض الهوامش إشارات إلى أحداث تاريخية وتفاصيل تتعلق ببعض المصطلحات أو أسماء الشخصيات والمناطق الجغرافية والمدن.

في كتاباته الأخرى تناول بيكثال مواضيع أخرى. ففي القضايا الإسلامية أكد على عالمية الإسلام ونقاء المسلم من خلال الشريعة الإسلامية التي تتوافق مع قوانين الطبيعة. وفهم الجهاد بأنه كفاح ضد الشر في كل بيئة وبكل وسيلة ممكنة. وكان يرد على أفكار وآراء الأوربيين التي تتعلق ببعض القضايا مثل القدرية والتسامح الديني والرق وحقوق المرأة، حيث كان ينقدها بأسلوب بعيد عن الجدل

والخصومة. فعلى سبيل المثال كان يقول: لو كان التسامح فضيلة لدى أوربا العلمانية فهو واجب ديني عند المسلمين.

وكان بيكثال كاتباً حيث نشر خمسة عشر رواية وقصة قصيرة أغلبها حول الشرق الأدنى. وكانت آخر روايتين كتبهما بعد اعتناقه الإسلام تعتبران أولى الروايات الاسلامية التي كتبت بالانكليزية. بعد عشر سنوات من الخدمة لدى نظام حيدر آباد، تقاعد مرمدوك عن العمل وهو في سن الستين عاماً. عاد إلى انكلترا ليقضي فترة هادئة قصيرة من حياته قبل وفاته في مايس عام ١٩٣٦، وتم دفن جثمانه في مقبرة بروكوود الإسلامية Brookwood القريبة من مسجد وكنغ.

الفصل الثاني

مفهوم التحول الديني

تعريف

يعرّف التحول الدينيReligious Conversion بأنه الانتقال من ايمان إلى آخر، أو هو "تبديل مجموعة من العقائد والشعائر الدينية بأخرى".[١] وتتضمن كلمة تحوّل conversion معاني واسعة تشمل التغييرات بين مختلف المذاهب الدينية، كما تشمل التحول من العلمانية إلى الايمان الديني.[٢]

بصورة عامة، أن مصطلح التحول هو مصطلح شامل للتغيّر الديني، ويتضمن تحوّل عنيف من حالة سابقة. أن التحول الديني لا يعني ببساطة "تحولاً" عادياً بل أعمق من مجرد تغيّر.[٣] ويركز بعض الباحثين على أنه المصطلح المستخدم لوصف عملية التغيير في المعتقد. إذ يميّز لويس رامبو Rambo Lewis بين معنيين هما التحول converting التي تصف ظاهرة الاعتناق بشكل أفضل، وكلمة اعتناق conversion التي تتضمن ظاهرة مستقرة.[٤] وتضع مونيكا وولربMonika Wohlrab - Sahr حدوداً بين كلمة اعتناق conversion وكلمة تبدّل alternation. وترى أن مصطلح الاعتناق يقصد به تغييرات راديكالية في النظرة للعالم والهوية، ومرتبط بصراع، عدا العلاقة تجاه الماضي والالتزامات السابقة. بينما يقصد بالتبدل هو شكل أقل راديكالية من التغير الديني والأيديولوجي التي تشمل بصورة أكبر الالتزامات السابقة. إذ يمكن أن يُرى التبدل باعتباره صيغة متطورةdevelopmentalmode تتولد من مواجهة خبرة جديدة دون الحاجة إلى قطيعة حقيقية مع الماضي. بينما الاعتناق هو صيغة صراعيةconflictivemode تتولد من أزمة تنتهي إلى معايرة

---

[١] R. Stephen Humphreys (1995), *Islamic History*, p. 274

[٢] Madeleine Sultan (1999), Choosing Islam: a Study of Swedish Converts, p. 226

[٣] Muhammad Asin Dollah (1979), The Social Psychology of Religious Conversion, p. 190

[٤] Lewis Rambo (1993), Understanding Religious Conversion, p. 7

حادة مع الماضي.[1]

ويرى أي. دي. نوك A.D.Nock أن فكرة الاعتناق conversion محدودة بالديانات النبوية التي تتطلب التزام قطعي. بينما مصطلح الموالاة adhesion يكون مناسباً لوصف الديانات غير النبوية، والذي يستند إلى محاولة براغماتية لاشباع حاجات طبيعية. ولما كان الإسلام ديانة نبوية،والاعتناق، حسب تعريف نوك، فهو بالتأكيد بحاجة لأن يصبح مسلماً. علاوة على ذلك فإن انتشار الإسلام قد يفسّر فقط من خلال الحقيقة التي ترى أن جميع المجتمعات التي دخلت الإسلام انما دخلته عبر عملية الموالاة والاتباع كما يسميها نوك.[2]

وهناك تعاريف كثيرة للاعتناق التي تستند إلى رؤى متنوعة. فعلماء الاجتماع وعلماء النفس والأنثروبولوجيون واللاهوتيون، كل لديهم تعريفهم الخاص بهم والذي يعكس تفسيرهم لهذه الظاهرة الاجتماعية. فبعضهم يرى الاعتناق مجرد حاجة اجتماعية أو أزمة نفسية أو اندماج ثقافي أو حل فكري. يؤكد وليم جيمس WilliamJames العالم الشهير المتخصص بسيكولوجيا الدين، على وظيفة التكامل integrativefunction في الاعتناق الديني فيقول "كي تعتنق، يجب أن تولد من جديد، كي تحظى بالرحمة، كي تجرب الدين، تحصل على الاطمئنان، توجد مراحل كثيرة تدل على عملية التحول، تدريجياً أو فجائياً، ينقسم فيها المرء على نفسه، يصاحبه خطأ واعي وشعور بالانحطاط والتعاسة، ليتحول إلى صح واعي وسمو وسعادة عبر الحقائق الدينية الجديدة".[3] ويفسر ستاربوك Starbuck الاعتناق بأنه حالة ارتحال عن الذنب، فيقول "يتميز الاعتناق بتغييرات فجائية قليلة أو كثيرة،

---

[1] Monika Wohlrab- Sahr (1999), Conversion to Islam: between Syncretism and Symbolic Battle, p.353

[2] Nehemia Levtizion (1979), *Conversion to Islam*, p. 21

[3] William James (1919), The Varieties of Religious Experience, p. 189

من الشر إلى الخير، من الخطيئة إلى التقوى، ومن عدم الأهمية إلى النشاط الروحي". [١] ويعتقد أن الشعور بالذنب يقود الناس إلى التحقق بأن الدين يلعب دوراً رئيسياً في حياتهم، وأن عليهم العودة إلى الحياة الدينية من أجل اكتساب الكمال والقناعة التي ربما توجد في الحياة الدينية. ويفترض بروك Brock: "كلما شعر المرء بضغط خارجي أكثر لتغيير نظرته أو ديانته، انخفضت درجة التغير الذي يعقبه. أن تغيراً أكبر في الموقف يؤدي إلى نتيجة هي أن المرء يشعر بحرية أكبر في تغيير سلوكه". [٢] وينظر اللاهوتيون من منظارهم الخاص عند تعريفهم للتحول الديني. فهم يؤكدون على أن هدف الاعتناق هو لجلب الناس نحو العلاقة مع الالهي ومنحهم معنى جديداً وهدفاً جديداً. [٣]

وهناك رؤى مختلفة تتعلق بشكل ومضمون الاعتناق. إذ يميز رامبو بين الرؤى المعيارية normative والرؤى الوصفية descriptive للاعتناق. فحسب النظرة المعيارية، يصاغ الاعتناق الحقيقي حسب القناعات العقائدية لدين معين. ففي اليهودية مثلاً، يجب أن يكون العنصر القابل للتحول الديني موافقاً على الانصياع لقوانين اليهودية، خاضع للغمر تماماً في الماء، يشارك في حياة مصير اليهود، وأن يختتن إذا كان ذكراً. وفي رأي بعض المذاهب المسيحية المحافظة، يعرّف الاعتناق بأنه الاعتراف بالذنب، الخضوع لمشيئة الرب، التأكيد على عقيدة أن عيسى المسيح هو ابن الله وهو مخلّص العالم، ودعوة المسيح ليدخل قلب المرء. وتشترط الكثير من الكنائس القيام بعملية التعميد. [٤] أما الاعتناق في الإسلام فلا

---

[١] Muhammad Asin Dollah (1979), The Social Psychology of Religious Conversion, p. 195

[٢] Muhammad Asin Dollah (1979), The Social Psychology of Religious Conversion, p. 202

[٣] Lewis Rambo (1993), Understanding Religious Conversion, p. 10

[٤] Lewis Rambo (1993), Understanding Religious Conversion, p. 6

يتطلب سوى الشهادة بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسوله، فلا طقوس ولا شعائر خاصة بالتحول نحو الإسلام.

إن الاعتناق هو عملية تحول ديني يحدث بقوة ديناميكية لدى الناس بسبب، أحداث، أيديولوجيات، مفاهيم، خبرات، توقعات وتوجيهات. وفيما عدا بعض الحالات، يستغرق الاعتناق زمناً، فلا يحدث بسبب حادثة واحدة. أن الاعتناق عملية ذات علاقة بالبيئة، لذلك فهو يؤثر ويتأثر بمجموعة من العلاقات والتوقعات والحالات. أن العوامل المؤثرة في الاعتناق تكون متعددة، متفاعلة ومتراكمة.[١]

مشاكل منهجية في دراسة التحول الديني

من خلال دراستي لنظريات الاعتناق لاحظت وجود مشاكل منهجية مثل:

أولاً: السؤال الذي يجب طرحه هو: إلى أي حد يكون الباحث متحرراً من عقيدته ودينه خلال معالجته لقضايا التحول إلى دين غير دينه؟ فإذا كان غير متديناً، فهل سيحافظ على موقف حيادي تجاه التدين؟ يعترف لويس رامبو بعدم إمكانية تفادي تأثير مذهب الباحث اثناء تقييمه أو تحليله للأبعاد المختلفة للتحول الديني. ويقر رامبو بأنه وبقية الباحثين المسيحيين الذين تربوا ونشأوا على العقائد المسيحية، لايسعهم سوى اعتبار أن الخلاص لا يكون إلا من خلال الاستماع للإنجيل، والاعتقاد بأن عيسى المسيح هو ابن الله، والقبول بمحاكمة الذات الشريرة، والاعتراف بالذنوب المرتكبة، والتأكيد بأن إيماننا بالمسيح باعتباره هو المخلّص، والتعميد بالغمس التام.[٢]

إن الباحثين غير محصنين من الانحياز، وكما أن عقائدهم وقناعاتهم تبقى مؤثرة في تقييماتهم واستنتاجاتهم. فالباحث العلماني وبضمنهم المفكرين،

---

[١] Lewis Rambo (1993), Understanding Religious Conversion. P. 5

[٢] Lewis Rambo (1999), Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change, p. xiii.

يستخدمون تفسيرات ذات علاقة بالحاجات النفسية والعوامل الاجتماعية والدوافع الاقتصادية والحرمان والاكراه أو الاغراء السياسي. أن التوجه العلماني لدى غالبية الأكاديميين الغربيين قد يجعل الاعتناق بنظرهم مجرد ظاهرة محيِّرة. فهم يتساءلون: لماذا يتخلى المرء عن حريته واستقلاليته والنظرة العلمية والعلمانية للعالم لقاء حياة تتطلب الانضباط والطاعة والقيود؟ ولا يقتصر الانحياز على الباحثين العلمانيين بل يشمل اللاهوتيين والباحثين المتدينين أيضاً. فهم قد يصرّون على أن الشخص الذي يعتنق ديانة أخرى إنما يفعل ذلك بسبب قوى شريرة، أو أن ذلك الشخص لم يجر افهامه بصورة جيدة عن عقيدته، أو أن دوافع عرضية وجاذبيات مؤقتة أضلّته ودفعته للقبول بديانة زائفة.[١]

ثانياً: أن التحول الديني هو قضية تغيير عقيدة أو ايمان بدين بدلاً عن الدين السابق، ولكن معظم الدراسات تهمل الدوافع الدينية أو تكون العوامل الفكرية غائبة فيها. وقد يعود ذلك إلى أن الباحثين والسيكولوجيين والسوسيولوجيين الذين يبحثون في هذه المشاكل هم علمانيون ويقللون من شأن العامل الديني في عملية الاعتناق. فهم يقعون في اشكالية عندما يستخدمون فرضيات علمانية لدراسة ظواهر دينية. ولذلك يميلون إلى اعطاء اختصاصاتهم ونظرياتهم وزناً كبيراً في دراسة هذه الظاهرة الدينية، حتى عندما يكون العامل العقائدي أكثر تأثيراً من العوامل الأخرى. ومن المهم أن يجري احترام المنظور الديني إضافة إلى بقية العوامل الشخصية والاجتماعية والثقافية الأخرى المؤثرة في عملية الاعتناق.

ثالثاً: ما زال الاعتناق الديني يُدرَس من مختلف الباحثين من خلال رؤى مختلفة. فالسيكولوجيون يميلون إلى التركيز على الشخصية المنعزلة. فهم يركزون على الفرد، مشاعره وأفكاره وأفعاله التي تسيطر على سلوكه وردود أفعاله. وغالباً

---

[١] Lewis Rambo (1999), Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change, p. 261

ما يفسرون الاعتناق من خلال الكآبة والاضطراب والصراع والذنب وبقية المصاعب النفسية. وينظر منظرو علم النفس للإعتناق من خلال مختلف التفسيرات النظرية مثل التحليل النفسي، السلوكية، الإنسانية، الاجتماعية، وسيكولوجيا الادراك.

ويركز المحللون النفسيون على ديناميكية الانفعالات الداخلية وخاصة تلك التي تعكس العلاقة بين الوالدين والطفل. أما السلوكيون فهم يركزون على المحاور الاجتماعية والمؤسساتية للأديان التي يحدث فيها الاعتناق. فهم يعتقدون أن الظروف الاجتماعية أثناء الاعتناق والعلاقات الهامة وصفات الجماعة الدينية التي لها علاقة بالشخص الذي لديه قابلية للتحول، كلها تلعب دوراً هاماً في عملية الاعتناق. ويركز السوسيولوجيون على التفاعل بين الأفراد والنسيج الاجتماعي الذي يحيط بهم، وكذلك على العلاقات بين الأفراد وتوقعاتهم من الجماعة التي سينتمون إليها. أما الأنثروبولوجيون فهم يبحثون في الثقافة التي تبني الجو الفكري والأخلاقي والروحي للحياة. فهم يعتقدون أن الثقافة هي مظهر النشاط الإنساني والقوة المؤثرة في تشكيل وتجديد الأفراد والجماعات والمجتمعات. فهم يدرسون الظواهر باعتبارها مجموعة من الطقوس والشعائر والأساطير والرموز التي تنسج نسيج الثقافة. كما يقومون بفحص الرموز والطرق في التغير الديني، الصدمة الثقافية للإعتناق، الطريقة التي تسهل بها الثقافة عملية التغير الديني، ومراحل تطور التوجه الديني الجديد في ثقافة معينة. ويؤكد اللاهوتيون على أن هدف التحول الديني هو من أجل جلب الناس نحو العلاقة مع المقدس ومنح الحياة معنى. وهم يركزون على الجانب العقائدي والروحي باعتباره المحور الأساسي في الاعتناق، وأن العوامل الأخرى خاضعة له. أن اقصاء البعد الديني في الاعتناق يؤدي إلى الفشل في تفسير الظاهرة بشكل ينسجم مع خبرات المعتنق.[١]

---

[١] Lewis Rambo (1993), Understanding Religious Conversion. Pp. 8- 10

الفصل الثالث

نظريات تفسير التحول الديني

منذ بداية القرن العشرين، قام الباحثون والسيكولوجيون والسسيولوجيون بتطوير نظريات لتفسير التحول الديني. وكل واحد منهم يركز على عامل معين أو دافع محدد يعتقدون أنه هو القوة الرئيسية التي تؤدي إلى التحول الديني. أما النظريات الحديثة فهي تميل إلى الأخذ بنظر الاعتبار عوامل ودوافع أكثر تتفاعل في عملية الاعتناق. ويرى لويس رامبو أنه "لا توجد نظرية يمكنها تفسير كل الواقع ويمكن تطبيقها على جميع أنواع الاعتناق ومنسجمة مع جميع الديانات. لا يوجد هناك سبب واحد فقط في التحول، ولا توجد عملية واحدة فقط، ولا توجد نتيجة بسيطة واحدة من هذه العملية. على أية حال، فإن هذه النظريات تعطي مصادر جيدة لدراسة ديناميكية اعتناق الإسلام في أوربا الغربية. أن الاستفادة من مختلف النظريات ضروري من أجل تفسير أفضل لعمليات الاعتناق المعقدة والمتنوعة. وهذه النظريات ذات قيمة لأنها تعطي نظرة داخل طبيعة الظاهرة. أنها بمثابة أدوات كاشفة تهدي أساليب وأهداف البحث وتمنحه تفسيرات للظواهر التي تبدو غير اعتيادية أو غامضة".[١]

ولا حاجة للقول بأنه لا توجد نظرية قابلة للتطبيق في كل أنحاء العالم، ولا توجد نظرية قادرة على استيعاب كل شيء. بعض النظريات أكثر فائدة للتطبيق في أديان أو جماعات أو حالات معينة. على أية حال، سأقسّم نظريات الاعتناق إلى قسمين وذلك حسب الدوافع وهي:

أولاً: العوامل الداخلية للإعتناق

ويشمل هذا القسم العوامل النفسية والعقائدية والروحية التي تلعب دوراً هاماً في عملية الاعتناق. في عام ١٩٠٠ استنتج ادوين ستاربوك Edwin Starbuck بأن "خبرات الاعتناق تتميز لجماعة عمرية معينة: بالنسبة للإناث، فإن السن الهامة هي

---

[١] Lewis Rambo (1999), Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change, p. 260

سن الثالثة عشر إلى الرابعة عشر عاماً. أما بالنسبة للذكور فهو سن السادسة عشر عاماً. واستنتج "بأن سنين قمة التردد في الاعتناق تستجيب لفترة ذروة النمو الجسدي للذكور والاناث، وهناك تطابق بين الفترة المألوفة للإعتناق وبين فترة المراهقة لدى الجنسين".[١] ويتفق العالم النفسي الشهير وليم جيمس William James مع رأي ستاربوك فيقول (عام ١٩٠١) " أن الاعتناق في جوهره ظاهرة مراهقية عادية، ظرفية للعبور من عالم الطفل الصغير إلى الحياة الفكرية والروحية الواسعة للبلوغ".[٢]

في منتصف القرن العشرين يميّز ليون سالزمان Leon Salzman (١٩٥٣) بين الاعتناق "التقدمي" progressive أو "البلوغي" maturational الذي يصفه بأنه نهاية نتاج بحث فكري مبرر، وبين ما يصطلح عليه بالاعتناق "الارتدادي" regressive أو "المرضي" psychopathological الذي يتميز بخبرة عاطفية يمكن مشاهدتها من خلال محاولة حل المشاكل العميقة الجذور.[٣]

وقام كل من جون لوفلاند John Lofland و رودني ستارك Rodney Stark (١٩٦٥) بعرض نظريتهما التي تعزو الاعتناق إلى شكل من السيكولوجية الارتدادية reverse psychology. وأنه في المجتمعات الغربية التي تشهد فردانية Individualism عالية توجد حالة يترك فيها الأفراد رؤية أكثر سعة صوب رؤية مجهولة ومبهمة وغالباً ذات قيمة اجتماعية واطئة". وعليه يصبح الاعتناق شكلاً من الاحتجاج ضد الظروف العائلية أو الاجتماعية التي تعتبر أقل من المثالية.[٤]

ويرى أريك أيركسون Erik Erikson (١٩٦٨) بأنه أثناء كفاح الشباب لعملية

---

[١] Larry Poston (1992), *Islamic Da'wah in the West*, p. 145.

[٢] William James (1919), The Varieties of Religious Experience, p. 199

[٣] Larry Poston (1992), *Islamic Da'wah in the West*, p. 147

[٤] Larry Poston (1992), *Islamic Da'wah in the West*, p. 149

التكامل المراهقي فهم أحياناً يؤْثرون التقهقر إلى حالة يكونون فيها قادرين على العمل من اجل وضع خطة لإعادة تنظيم الذات reorganization -self والتكامل بلا ازعاج من الوقائع الدنيوية للحياة. وقام في. بيلي غليسبي V. Bailey Gillespie (١٩٧٩) بتطوير هذه الفكرة حيث رأى أن خبرة الاعتناق في فترة المراهقة يمكن أن تمثل مدخلاً من حالة الخمود النفسي psychological moratorium والتي يمكنها في الحقيقة أن تخدم بعض الأفراد من خلال تأجيل أزمة تكامل حقيقية إلى وقت آخر.

ويعتقد ماكس هينريخ MaxHeinrich (١٩٧٧) أن الاعتناق هو حل خيالي fantasy من أجل الخروج من حالة التهديد من خلال: إما التحالف مع قوى فوق طبيعية، أو من خلال تغيير يحدث لدى المرء بحيث لا تبدو المادة الضاغطة السابقة بعد ذلك ذات أهمية. ويناقش هينريخ بأن الاعتناق يعزى إلى الظروف السابقة التي مر بها الفرد. فتوجيه الوالدين يؤثر على الطفل الأكبر سناً، وأن تعليم دور الجنس قد يوضح هيمنة الاناث المعتنقات على الذكور. واستنتج بأن عملية الاعتناق تحدث من خلال استخدام الشبكات الاجتماعية المتاحة لأولئك الذين كانوا يبحثون عن معتقد جديد.[١]

ويرى فلو كونوي Flo Conway وجِم سيغلمان Jim Siegelman (١٩٧٨) أن العوامل النفسية والاجتماعية تلعب حقاً دوراً في الاعتناق لكنها في الواقع تؤدي إلى تغيير كيميحيوي biochemicalalternation في تركيب الدماغ نفسه، مولدةً تغييرات في الوعي. أن مثل تلك التغيرات يمكن انتاجها بواسطة تقنية بسيطة في الاتصالات: البلاغة والاقناع وأساليب الدعاية والتسويق الجمعي وفهم قليل لعناصر ديناميكية الجماعة والاتصالات غير الكلامية.[٢]

---

[١] Larry Poston (1992), *Islamic Da'wah in the West*, p. 152

[٢] Larry Poston (1992), *Islamic Da'wah in the West*, p. 153

وبقيت نظرية سيغموند فرويد (١٨٨٦- ١٩٣٩) SigmundFreud في التحليل النفسي مؤثرة في دوائر أكاديمية وعلمية كثيرة. إذ يرى أصحاب التحليل النفسي أن ديناميكية الاعتناق هي انعكاس للقوى البدائية داخل الشخصية. فالجانب اللاشعوري id والأنا ego والذات العليا superego تتداخل في صراع مستمر. أن النزعات البشرية تدفع الأشخاص إلى البحث عن إرضاء الرغبات الملحّة والقوية، ولكن الثقافة والدين والضمير تكبحها. أن مآسي النضج الطفولي تمثل خلاصة التطور للعنصر البشري. ويرى فرويد أن "عمليات الاعتناق بصورة عامة تعتبر تسويات هشة في مسيرة الصراع المستمر بين الحياة مع غريزة الموت. أن مأساة الرضيع والأم والأب يعاد تكرارها في عملية الاعتناق. فالذنب والرعب والأسى والحرمان العاطفي والمعاناة والرغبات ترمي الشخص في الشعائر والعقائد والعلاقات الدينية التي تمنح بعض الاشباع للاشخاص الضعفاء والمعرضين للخطأ".[١]

وقام كل من دبليو. براودفوت W.Proudfoot وبي. شيفر P. Shaver (١٩٧٥) بتطوير نظرية العزو AttributionTheory التي تقول بأن الإنسان بحاجة إلى ايجاد معنى للحياة. ويشمل هذا الحوادث اليومية والمتعذر تفسيرها، إضافة إلى القضايا الأساسية التي تنتاب تفكيره. لا يمكن أن ترى نظرية العزو كدافع رئيسي لقبول رؤية دينية جديدة من أجل اعطاء معنى للحياة ومعنى للغرض فحسب، ولكن تعتبر أيضاً آلية رئيسية ضمن عملية الاعتناق. أن قبول نظام جديد حول طبيعة الذات والآخرين والله يكون جانباً رائعاً للسعادة لكثير من المعتنقين. هذه النظرية قيّمة في تفسير الاعتناق الفكري والادراكي.[٢]

في عام ١٩٧٥ عرض روبن هورتون RobinHorton نظريته "الاعتناق العقلاني"

---

[١] Lewis Rambo (1999), *Theories of Conversion*, p. 266

[٢] Lewis Rambo (1999), *Theories of Conversion*. P. 267

Rational Conversion التي تؤكد على أن البشر عاملون نشيطون يبحثون من أجل الفهم والتنبؤ والسيطرة على الأحداث الزمكانية time -space. أن الادراك البشري والنشاطات الفكرية تتكيف مع العالم الاجتماعي والثقافي الذي يعيشون فيه. ولاحظ هورتون أن النظرة الأساسية للعالم لدى المجتمعات الأفريقية الصغيرة تتكون من بضعة عوالم. فالعالم الصغير microcosm هو العالم اليومي الذي يحتل القسم الأكبر من طاقة الجماعة. كما أن همومهم الدينية تدور حول التفسيرات والتنبؤات والسيطرة على عالمهم المحسوس. عملياً، كل الجماعات لديها عالم كبير macrocosm أي العالم الواسع الذي تطور قليلاً لأن حياتهم اليومية تتركز في العالم الصغير. وعندما حدث لهم اتصال مع المسيحية والإسلام توسّع عندهم علم الكونيات Cosmology. ويناقش هورتون بأن الاعتناق يحدث بشكل مختلف معتمداً على الدرجة التي تركّز بها الجماعة على العالم الصغير والعالم الكبير.[١]

وقام جون لوفلاند John Lofland ونورمان سكونوفد Norman Skonovd (١٩٨١) باعطاء تفسير لدوافع الاعتناق بواسطة تعريف الخبرات التي يمكنها تحديد كل نوع من الاعتناق. وقد قاما بتحديد ستة دوافع: فكرية، صوفية، تجريبية، تأثرية، احيائية، وقسرية. ففي الاعتناق الفكري، يبحث الشخص عن معرفة القضايا الدينية والروحية من خلال الكتب والتلفزيون والمقالات والمحاضرات وبقية الوسائل الاعلامية التي لا تربطه بعلاقة اجتماعية ذات معنى. فالشخص يستقصي ويبحث عن بدائل. ويحدث الايمان بالفكرة عنده قبل المشاركة الفعالة في الشعائر والمنظمات الدينية. وأما الاعتناق الصوفي فهو اعتناق فجائي وتفجّر مرضي للبصيرة، يُستحث بالصور والأصوات أو أية خبرات فوق الطبيعية. وينشأ الاعتناق التجريبي كسبيل رئيسي للتحول في القرن العشرين بسبب الحرية الدينية الكبيرة وتعدد المعتقدات المتاحة. يحدث الاعتناق التجريبي عبر بحث نشيط عن خيارات

---

[١] Lewis Rambo (1999), *Theories of Conversion,* p. 265

دينية جديدة. فالشخص المستعد للاعتناق لديه عقلية "أرني"، ويقول بشكل رئيسي: سأجرب هذا الامكان وأرى أية فوائد روحية يمكنه أن يمنحني اياها. ويندفع المستعدون للتحول الديني إلى تجربة العقيدة والشعائر والمنظمة الدينية بأنفسهم ثم يكتشفون فيما إذا كانت مناسبة لهم. وأما الاعتناق التأثري فهو يركز على الروابط بين الأفراد باعتبارها عامل مهم في عملية الاعتناق. ويلعب التأثر بالآخرين دوراً مركزياً في الخبرات الشخصية لمباشرة تجاه من يحبونه من الجماعة أو زعيمها.[١]

ويفتش النفسيون والمحللون النفسيون عن الدوافع نحو الاعتناق في رؤية تتمثل بوجود أزمة نفسية تتضمن وهناً وانكساراً وخوفاً ووحدة ويأساً. ويفسر الاعتناق بأنه آلية تكيف تحاول حل الصراع النفسي. فهم يعتبرون المعتنقين "مرضى عاطفيين" يبحثون عن حل عاطفي. ويرى الإنسانيون Humanists أن الاعتناق هو بحث عن التحول الفكري والروحي والعاطفي والنمو. ويعتقد جانا أولمان ChanaUllman (١٩٨٢) بأن الدافع الرئيسي في الاعتناق هو الحاجة لمعنى ادراكي بالاضافة إلى الدوافع العاطفية المرتبطة بعلاقات شائكة مع الأب، طفولة تعيسة، وماض من العلاقات الشخصية الممزقة والمشوهة.[٢]

غالبية الباحثين في قضايا الاعتناق يؤمنون بأن بعض الأشكال من الأزمات تنتهي عادة بالاعتناق. وقد تكون الأزمة في الأصل دينية، سياسية، نفسية، أو ثقافية. هناك العديد من العوامل التي تشجّع أو تسهّل الاعتناق. ويمكن هنا ذكر العوامل الداخلية والتجارب الصوفية والخبرات غير الاعتيادية وغالباً ما تكون غير متوقعة والتي تحدث تمزقاً جذرياً. وهناك خبرات أخرى مثل الاقتراب من الموت المترافق مع صحوة روحية؛ المرض القاسي والشفاء منه غالباً ما يتبلور في الاعتناق؛

---

[١] Lewis Rambo (1993), Understanding Religious Conversion. P. 15

[٢] Lewis Rambo (1993), Understanding Religious Conversion. P. 53

التبرم من الحياة قد يؤدي عند بعض الناس إلى الشعور بأن الحياة فقدت معناها وهدفها الذي يجب أن تملكه. مثل هذه الأفكار قد تحث نحو البحث عن خيار آخر أو التنقيب لاعادة اكتشاف الجذور في الديانة التي نشأ الفرد فيها؛ الرغبة في السمو قد تشجع بعض الناس للمناقشة، خاصة من وجهة نظر عقائدية، بأن البشر مدفوعين للبحث ما وراء أنفسهم عن معنى وهدف. الكثير من الناس يرغب في العلاقة مع الله بطريقة تغني وتوسع حياتهم. ومن النادر أن يرضخ علماء الاجتماع لقبول مثل هذه الدوافع الايجابية للإعتناق، محاولين تفسيرها بوجود دوافع أعمق، غالباً مرضية، تختفي وراء أفكار دينية. ويؤكد رامبو على أنه "مهما كانت الحالة، فإن بعض الناس يعتنقون حتى لو لم تكن لديهم أزمة واضحة. ببساطة هم يرغبون بالأكثر".[١]

يشكل الدين جزءً هاماً في حياة الإنسان. فهناك احتياجات روحية وأسئلة فكرية لا يمكن اشباعها إلا بواسطة العقائد والتعاليم الدينية. يحلل رامبو دور الدين في عملية الاعتناق فيقول: "الدين والروحيات هامة في عملية الاعتناق لسببين. الأول، أن الأديان والمعتقدات تزود أتباعها بأنماط وخطوط هداية أو عقائد قابلة للتحول نحوها. ففي كل التعاليم هناك الاعتناق الحسن والقبيح أو الاعتناق الصح والخطأ. وهناك شعائر معينة مطلوبة، ودوافع مقيّمة، وعقائد متوقعة، ونتائج مكتسبة. إذن طبيعة اعتناق الشخص تتشكل وتبنى بواسطة الأساطير والطقوس والرموز لديانة معينة. ويكون الدافع نحو الاعتناق وتجريبه لدى غالبية الناس يتشكل بواسطة رغبات وخبرات دينية وروحية حقيقية. هذا البعد لا يمكن التقليل منه إلى تفسيرات أخرى، عند بعض الناس على الأقل".[٢]

ويرى دبليو. لوسون جونز W. Lawson Jones (١٩٣٧) بأن خبرة الاعتناق هي

[١] Lewis Rambo (1993), Understanding Religious Conversion. P. 51

[٢] Lewis Rambo (1999), *Theories of Conversion*, p. 264

نوع واحد فقط من أنواع الخبرة الدينية. وهناك مظاهر أخرى للخبرة الدينية التي لا تسبب تغييراً أو اعادة تشكيل في حياة المتعبد. ويعتقد جونز أن التحول الديني بمثابة تغيّر في صفة أو نمط في الحياة يأتي من خلال قوة الأفكار الدينية والوجدانية، والتي تعطي معنى لعلاقات جديدة.[1]

في عام ١٩٦٩ طوّر فيكتور ترنر Victor Turner نظريته المسماة "العملية الشعائرية" The Ritual Process حيث يرى بأن الشعيرة ritual ليست متوارثة في وعي وسلوك الإنسان فحسب، ولكنها حيوية وبناءة في تكوين الجماعات وتشكيل الذات. وقد انتبه مؤخراً علماء الاعتناق إلى أهمية الشعيرة في عمليات الاعتناق. ففي دراسته عن المسيحية الأولى، أوضح توماس فِن Thomas Finn (١٩٩٧) كيفية الاستفادة من نظرية الشعيرة في دراسة الاعتناق. أن الفعل الشعائري والممارسة الدينية تخلق وتشكّل وتدعم الخبرة الدينية والروحية، وتمنح القوة للحياة الدينية. "وكان الأنثروبولوجيون (المختصون بعلم الإنسان) قد عرفوا منذ وقت طويل أهمية الشعائر، ولكن الوقت حان لعلماء الاجتماع والنفس والمؤرخين وجميع دارسي الاعتناق للأخذ بهذا المصدر الغني".[2] وقام لويس رامبو بتطوير نظرية لوفلاند وستارك المسماة "أن تصبح منقذ العالم" Becoming a World- Saver التي تتضمن رؤية لإعتناق تركز على التعاقب المعقد والمتسع لعملية الاعتناق. أن جميع منظّري عملية الاعتناق يرون أن التغيير الديني يحدث بعد وقت ويتألف من عناصر متنوعة و ديناميكية. وضع رامبو "نظرية العملية" The Process Theory في تفسير الاعتناق والتي تتكون من سبعة مراحل:

١ـ البيئة Context التي يحدث فيها الاعتناق، وأن العوامل البيئية قد تسهّل أو

---

[1] Muhammad Asin Dollah (1979), The Social Psychology of Religious Conversion, p. 109

[2] Lewis Rambo (1999), *Theories of Conversion,* p. 266

تصعّب الاعتناق.

٢ـ الأزمة Crisis التي تتمثل في تصدع في نظرة الشخص للعالم، وتكون بمثابة المثير.

٣ـ الطلب Quest حيث يشرع الأشخاص بالبحث بنشاط عن طرق جديدة لمواجهة مآزقهم.

٤ـ التلاقي Encounter التي تمثل الاتصال بين الأشخاص الطالبين ومن يدافع عن البديل الجديد.

٥ـ التفاعل Interaction وهو تقوية العملية بحيث يحدث حوار بين الشخص المنتمي لتلك العقيدة والشخص المستعد للاعتناق يناقشون فيه التغيرات في الأفكار والمشاعر والأفعال.

٦ـ التعهّد Commitment وهي المرحلة التي يقرر فيها الأشخاص تكريس حياتهم للتوجه الروحي الجديد.

٧ـ النتائج Consequences التي تظهر فيها التأثيرات المتراكمة لمختلف الخبرات والأفعال والعقائد سواء التي تمهد أو تعيق التحول الديني.[١]

وعلى العكس من نظريات العامل الواحد التي حاولت تفسير ظاهرة التحول الديني فإن "نظرية العملية" تسعى للأخذ بنظر الاعتبار مختلف العوامل والقوى الفاعلة في الاعتناق.

ثانياً: الدوافع الخارجية في للاعتناق

ويشمل هذا القسم الدوافع الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والبيئية والتغيرات الأخرى التي تتولد من أنظمة التواصل والحركة والتمدن والتحديث والعلمنة والتعددية في المجتمعات الحديثة. فجميع التحولات الدينية تحدث بين الناس والمؤسسات والجماعات.

---

[١] Lewis Rambo (1999), Converting: Stage of Religious Change, pp. 23- 4

لقـد درس علمـاء الاجـتماع والأنثروبولوجـيون تأثـيرات البيـئة والعلاقـات الاجتماعية التي ربما تلعب دوراً رئيسياً في عملية الاعتناق. أن الاعتناق يحدث ضمن بيئة ديناميكية وليس في بيئة خاملة. فالبيئة هي التي تقوم بتشكيل طبيعة وتركيب ومراحل الاعتناق. يقول جون كريشن John Gration "بالمعنى الحقيقي، كل اعتناق يحدث في بيئة. فالبيئة المتعددة الوجوه، التي تتضمن ميادين سياسية واجتماعية واقتصادية ودينية مختلفة تؤثر في الشخص الذي يعيش فيها أثناء عملية الاعتناق. إذن مهما كان معنى الاعتناق، فهو لا يحدث خارج البيئة الثقافية".[١] تتضمن البيئة مؤثرات وعلاقات وأفكار وأفعال وسلوكيات كثيرة ومختلفة تتفاعل وتؤثر على مختلف الدوائر الاجتماعية: العائلة، الأصدقاء، الجماعة، المجتمع والبشرية. من خلال تحليل أنواع الدوافع، يقدم علماء النفس والأنثروبولوجيون نظريات عديدة لتفسير هذه الظاهرة الاجتماعية.

تطرح نظرية جون بولبي John Bowlby المسماة "نظرية المودة" Attachment Theory تصوراً مبنياً على أن البشر يشكلون أواصر عاطفية تعكس صلة الفرد بمصدر الرعاية الأصلي لهم. ويمكن أن يكون الاعتناق تعويضاً لأنماط والديه ممزقة أو يكون منسجماً مع أسلوب الوالدين. أن استخدام هذه النظرية يجب أن يكون حساساً تجاه الأشكال الاجتماعية - الثقافية للعلاقات العائلية المتطورة في مختلف الجماعات العرقية والقومية. فهذه النظرية تلقي الضوء بشكل خاص على القضايا المؤثرة والعاطفية.[٢]

لقد تم التركيز على مفهوم الهوية identity باعتباره مصدر قلق رئيسي أثناء مناقشة عمليات التمدن والتحديث والعلمنة والتعددية في فهم الذات والجماعة. وكنتيجة لذلك، صارت المفاهيم القديمة للذات والعلاقات والجماعات والقناعات

---

[١] Lewis Rambo (1993), Understanding Religious Conversion. P. 20

[٢] Lewis Rambo (1999), *Theories of Conversion*. P. 267

تواجه ضغطاً كبيراً. أن نظرية الهوية IdentityTheory، وخاصة في علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع، تعطي هيكلاً يمكن من خلاله فهم حاجة الناس للقناعات والقيم التي تقوّي فهمهم لذاتهم، ولبناء علاقات مع الناس الآخرين، وتمنحهم معنى للإستمرارية والارتباط بنظرة للعالم تسمو بهم عن تقلّب وتشظّي العالم المعاصر.[1]

ومن النظريات الحديثة التي تفسر التحول الديني هي نظرية العولمة GlobalizationTheory. تقول هذه النظرية بأن النمو الذي تشهده الحركات الدينية الجديدة والحركات الإسلامية الاصلاحية والاحيائية والحركات المسيحية الجاذبة للجماهير ما كانت تنتشر لولا السهولة التي تقدمها أنظمة الاتصالات العالمية (مثل التلفزيون، الراديو، الانترنت، أجهزة التسجيل، كاميرات الفيديو، وأجهزة الفيديو)، وكذلك سهولة الحركة والانتقال بواسطة القطارات والطائرات والسيارات وغيرها. وعبر أنواع متعددة من وسائل الاتصال الجمعية صارت رغبات وأمنيات الناس تُستبدل وتتحول، وصار البحث جارياً عن تجديد أو تحول روحي تجاه الخيارات الجديدة التي تعرضها الديانات.[2]

إن المجتمع، الذي يعيش فيه الشخص المستعد أو الذي لديه قابلية للتحول الديني، قد يوفر اتصالات وعلاقات جيدة مع البدائل الدينية الجديدة. فالبيئة قد توفر للفرد حرية الحركة من مفاهيم فكرية والتزامات وواجبات دينية سابقة إلى أخرى جديدة. أن شبكات الاتصال المتنوعة التي تشكل الحياة – العائلة، العمل، الصداقة، المنظمات الدينية، الخ- تكون في الغالب قوية جداً في تثبيط أو تشجيع الفرد على تغيير أو تطوير قناعاته. لاحظ فلافيل راي يكلي Ray Yeakley Flavil (١٩٧٥) أن "الشخص الذي لديه خلفية دينية مختلطة يكون أكثر استعداداً لتغيير

---

[1] Lewis Rambo (1999), *Theories of Conversion*. P. 265

[2] Lewis Rambo (1999), *Theories of Conversion*. P. 262

دينه من الشخص الذي جاء من عائلة ذات منحى ديني واحد".[١] أي أن وجود دين أو أكثر داخل العائلة الواحدة (مثلاً الأب يؤمن بدين معين والأم تؤمن بدين آخر) يسهّل عملية الاعتناق أو التحول الديني. ويحلل لويس رامبو هذه الظاهرة الاجتماعية فيقول: "هناك طريقان في النظر إلى هذا الاكتشاف. الأول يرى بأن العائلة المختلطة تكون أكثر تسامحاً تجاه الخيار الديني الجديد، وعليه يوجد جو يسمح للناس أن يبحثوا بحرية عن خيارات جديدة. والتفسير الآخر هو أن العائلة المختلطة دينياً تكون أقل قدرة على الإمساك بأعضائها من العائلة ذات الدين الواحد. ولذلك لا توجد لديها ممانعة قوية تجاه التحول الديني في العائلة الذي هو عادة غريب المنشأ".[٢]

إن الاتصال بأتباع ديانة أخرى قد يخلق جواً لمناقشة مختلف القضايا الأخلاقية والفكرية والدينية التي تحتل أهمية خاصة في فكر الشخص المستعد للاعتناق. ومن خلال هذه الحوارات والمحادثات والمحاضرات قد يكتشف هذا الشخص حلولاً للمشاكل التي يعاني منها. ولا حاجة للقول بأن عدد كبير من المعتنقين قد غيروا دينهم عبر علاقة عاطفية أو بالزواج بشريك حياة من ديانة أخرى. وهذه الظاهرة تلاحظ جلياً في حالات اعتناق الإسلام.

يعتبر تيسر الأفكار عنصراً هاماً ومؤثراً في كيفية جذب الشخص إلى البحث الديني. فالاطار المعرفي لحركة ما يجب أن يكون على صراع مع التوجه الفكري السابق للشخص وإلاّ لن يكون جاذباً له. من النادر أن يقوم شخص ما بالتحول إلى خيار يدخله في إطار فكري يختلف راديكالياً عن وجهة نظره السابقة. فالقناعة الجديدة يجب أن تكون نتيجة لعوامل دفع مختلفة. يسلّم سيمور ابشتاين Seymour Epstein (١٩٨٥) بوجود أربعة دوافع رئيسية لدى الإنسان:

---

[١] Lewis Rambo (1993), Understanding Religious Conversion. P. 62

[٢] Lewis Rambo (1993), Understanding Religious Conversion. P. 63

١- الحاجة لاكتساب السعادة وتفادي الألم.

٢- الحاجة لنظام مفاهيمي.

٣- الحاجة إلى تعزيز قيمة الذات.

٤- الحاجة لبناء علاقات دائمة. أن قوة كل واحد من هذه الدوافع تتفاوت بين الأشخاص المختلفين، وكذلك لدى الفرد من وقت إلى آخر، وفي ظروف مختلفة.[١]

وقد توفر البيئة، كما في الغرب، الحرية الدينية غير المحدودة. وهذه تشمل حرية العقائد والممارسات والشعائر والتعبير الديني والدعوة للديانة. ويوجد منظمات دينية كثيرة تعود إلى مختلف الأديان والمذاهب والفرق والطوائف الدينية والتي تمارس نشاطات دعوية لعقائدها. وتستخدم هذه المنظمات والمؤسسات وسائل مختلفة لدعوة الناس للدخول في ديانتها. أن التبشير بالديانة هو جهد مقصود لجماعة ما لهداية واكتساب أعضاء جدد. وقد يتطلب التبشير أحياناً أن يقوم العضو الجديد بالتبرؤ من تحالفاته القديمة ليؤكد عضويته في الجماعة الجديدة. أن الإسلام والمسيحية هما الديانتان الوحيدتان اللتان لديهما مؤسسات دعوية متخصصة وظاهرة.

لقد أصبحت النشاطات التبشيرية أكثر تنظيماً وتعليماً وتدريباً، وتستخدم أساليب عصرية وأدوات متطورة في مخاطبة المتلقين. فصارت تستخدم الكتب والكتيبات والصحف والمجلات والبرامج التلفزيونية والإذاعية والأفلام والاجتماعات العامة والمحادثات الفردية وغيرها. ولدى المنظمات التبشيرية اليوم ملايين المواقع الدينية على شبكة الإنترنت، حيث تتواصل يومياً مع ملايين القراء والمتصفحين لمواقعها، وتستلم منهم الرسائل والأسئلة، وتزودهم بالمعلومات أو ترسل لهم ما يحتاجونه من كتب ومجلات تبشيرية. وتستخدم المنظمات التبشيرية

---

[١] Lewis Rambo (1993), Understanding Religious Conversion. P. 63

مختلف الأساليب والبرامج للوصول إلى أكبر عدد من الناس، إذ تقدم خدمات صحية أو تقوم بإنشاء مؤسسات تعليمية ومشاريع إجتماعية ومساعدات اقتصادية وتنموية للبلدان الفقيرة. وقد اكتسب المبشرون خبرات كبيرة في هذه البلدان بحيث صاروا يطورون ستراتيجية عملهم لتتكيف مع الثقافات والأعراف المحلية. فعلى سبيل المثال تقوم الإرساليات التبشيرية بترجمة الكتاب المقدس إلى العديد من اللغات وحتى اللغات المحلية للقبائل في آسيا وأفريقيا.

ولأن التنصير هو الهدف الرئيسي من التبشير قام المبشرون بتطوير نظريات ومناهج جديدة من أجل تحقيق أفضل النتائج وإيجاد أفضل الطرق المؤثرة لبلوغ أغراضها. فطائفة المورمون Mormons، على سبيل المثال، أقوى تبشيراً من الكنيسة المسيحية. فرسالة المورمون الرئيسية تؤكد على أن الله هو أب محب لكل من يبحث عن السعادة الإنسانية والرفاه. أن دين المورمون يمنح أتباعه خطوطاً رئيسية تؤكد على الأواصر العائلية والحياة الروحية وتحسين حياة أتباع الديانة. وعندما تجري مناقشة الذنب، ينظر إليه على أنه مجرد عائق نحو حياة جيدة. بينما تبني الكنيسة المسيحية رسالتها على أساس الخطيئة البشرية التي توارثوها من أبيهم آدم. وأن المسيح (ع) ضحى بنفسه وعرض نفسه للصلب فداء لخطايا البشر. أن حصر الأتباع في دائرة الذنوب التي ارتكبها غيرهم يجعلهم يضيقون ذرعاً بها، ويسعون للتخلص من هذا العبء النفسي الثقيل. الأمر الذي يجعلهم يبحثون عن سبيل آخر أو عقيدة جديدة تخلصهم من هذا الشعور بالذنب. هذا الاستنتاج يجعل المبشرين يعيدون النظر في ستراتيجية التبشير وطريقة عرض العقائد المسيحية.

وينشط الدعاة المسلمون في الدعوة للإسلام بين غير المسلمين. ويستخدمون أساليب متنوعة في دعوة مخاطبيهم إلى الإسلام. ففي الغرب توجد آلاف المساجد والمراكز والمؤسسات الإسلامية المهتمة بالنشاطات الدعوية. كما أنها تستخدم طرقاً عديدة لنشر أفكار ومفاهيم وتعاليم الإسلام، حيث تستخدم وسائل للوصول إلى الجمهور غير المسلم مثل اللقاءات الشخصية والحلقات الجماعية والمحاضرات والكتب والمنشورات وأشرطة الكاسيت والفيديو. كما توجد آلاف

المواقع الإسلامية بعدة لغات تهتم بنشر الإسلام وأحكامه على مستوى العالم.

ويمكن تقسيم الدعاة المسلمين إلى فئتين: الأولى، الدعاة المسلمون القادمون من البلدان الإسلامية والذين يجيدون التحدث بلغة البلاد التي يقيمون فيها. فهؤلاء يلقون المحاضرات ويعقدون الندوات ويدرّسون أحكام الإسلام ويجيبون على أسئلة واستفسارات الأوربيين الراغبين في التعرف على الإسلام. أما الفئة الأخرى فهم الغربيون الذين اعتنقوا الإسلام وتعمقوا بدراسة نصوصه وتعاليمه وتفسير القرآن والحديث والسيرة. فقسم منهم توفرت له فرصة الدراسة الدينية الأكاديمية فشدوا الرحال إلى بعض البلدان الإسلامية ودرسوا في جامعاتها الدينية المتخصصة. وعندما عادوا إلى بلدانهم صاروا دعاة كفوئين لدعوة بني جلدتهم إلى الإسلام. وهؤلاء يتميزون بالقدرة على مخاطبة العقلية الغربية أفضل من غيرهم. كما أنهم يجيدون لغة البلاد ويعرفون ثقافتها وتاريخها وأسلوب تفكيرها. وينشط هؤلاء في المؤسسات والمراكز والمنظمات الإسلامية حيث يلعب بعضهم دوراً قيادياً وهاماً في تحقيق إنجازات كبيرة للجالية المسلمة في الغرب.[١]

---

[١] ناقشنا في الجزء الثاني من هذا الكتاب نشاطات وكتابات المفكرين الغربيين المسلمين.

الفصل الرابع

إعتناق الإسلام: المعنى والظاهرة

مصطلح «الإعتناق» في المصادر الإسلامية

إن مصطلح اعتناق أو ما يقابله في الإنكليزية كلمة Conversion يعني التحوّل أو التغيّر أو الإلتزام بقناعة أو نظرة معينة، أو التغيّر من حالة إلى حالة. هذا التعريف الذي يستند إلى التغيّر أو التحوّل الداخلي متأتي من فكرة التحوّل المسيحية. ولا يمكن تطبيقها على الأديان الأخرى كاليهودية والإسلام التي تؤكد على الإلتزام بممارسة القانون الإلهي والأفعال الاجتماعية الأخرى بالإضافة إلى العقائد.[1] يضاف إلى ذلك أن مصطلح الاعتناق Conversion كمصطلح لاهوتي غالباً ما يستخدم ضمن العقيدة المسيحية حيث يقصد به التحول الديني. أما في الإسلام فلا توجد لفظة عربية تقابل كلمة Conversion، حيث أن المفردات المعجمية تفتقد لكلمة مكافئة ودقيقة لهذا المصطلح. وفي المقابل توجد مفردات عديدة تعطي نفس المعنى أي تعبّر عن فكرة أن "يصبح الإنسان مسلماً" سواء في القرآن أو الأدب الإسلامي. أن أكثر الألفاظ المتداولة والتي تعبّر عن اعتناق الإسلام هي لفظة "أسلم". والمعنى الحرفي لها هو الخضوع والاستسلام لله سبحانه وتعالى. وهي تصف الاجراء الذي بموجبه يصبح الفرد مسلماً. وعندما يستخدم هذا الفعل فلا يوجد ما يشير إلى محتوى حقيقي لعمل ما.[2] ومن هذا الفعل جرى اشتقاق لفظة "مسلم" التي تعني الخاضع والمستسلم. كما اشتق منه لفظة "الإسلام" التي تعني الخضوع. ومن نفس الجذر جرى اشتقاق فعل "إستسلم" الذي يعني أصبح مسلماً، و هو الشخص الذي يخضع ويؤمن برسالة النبي محمد (ص). قرآنياً لا تختص كلمة "أسلم" أو "مسلمين" بأتباع الديانة الإسلامية فقط، بل تشمل أتباع الديانات الأخرى أيضاً. فقد ورد عن نوح (ع) قوله ﴿وأمرت أن أكون من المسلمين﴾

---

1 Brinner, W. M., Conversion, in Esposito, J. L., (1995), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World.*

2 Bulliet. R. W, (1979), Conversion to Islam in the Medieval Period, p. 33

(يونس: ١٠)، وعن إبراهيم (ع) قوله ﴿إذ قال له ربه أسلم، قال أسلمت لرب العالمين. ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني أن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ (البقرة: ١٣١ و ١٣٢)، وإسماعيل وإسحاق (ع) ﴿قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهاً واحداً ونحن مسلمون﴾ (البقرة: ١٣٣)، وموسى (ع) ﴿وقال موسى يا قوم أن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا أن كنتم مسلمين ﴾ (يونس: ٨٤)، ويوسف (ع) قوله ﴿وتوفني مسلماً وألحقني بالصالحين﴾ (يوسف: ١٠١)، وأتباع عيسى (ع) ﴿وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي، قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون﴾ (المائدة: ١١١)، وسحرة فرعون قولهم ﴿ربنا أفرغ علينا صبراً وتوفنا مسلمين﴾ (الأعراف: ١٢٦). وهناك لفظة أخرى تفيد معنى الاعتناق وهي "آمن" و"إيمان". ففي التراث الإسلامي هناك فرق بين الإسلام والإيمان. فالقرآن الكريم يميّز بين المصطلحين بقوله ﴿قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ (الحجرات: ١٤). فالإسلام هو وصف شكلي للشخص الذي صار مسلماً، فهو مسلم لأنه نطق بالشهادتين ويخضع للقانون الإسلامي ويقيم الشعائر الإسلامية سواء كان يعتقد بها أم لا. وبواسطة هذه الصفة الرسمية يعتبر مواطناً مسلماً ويتمتع بكل الحقوق مثل بقية المسلمين في المجتمع الإسلامي. أما الإيمان الداخلي أي الاعتقاد بالله وبملائكته ورسله وبالآخرة والقضاء والقدر، وضرورة الإلتزام بالمفاهيم والتعاليم والأحكام وأداء الشعائر الإسلامية قربة إلى الله. ويستخدم القرآن الكريم لفظة أخرى لوصف اعتناق الإسلام وهي "دخل في دين الله" الواردة في (سورة النصر: ٢) بقوله ﴿ويدخلون في دين الله أفواجاً﴾كما تستخدم لفظة "اهتدى" لنفس المعنى. واستخدم كفار قريش لفظة "صبأ" أي تحول إلى دين آخر وصار عدواً لدينهم.[١]

[1] Woodberry, J.D. (1992), Conversion in Islam, in Malony, *Handbook of Religious Conversion*, p. 26

كما يستخدم القرآن الكريم أيضاً لفظة "دعا" للتعبير عن دعوة غير المسلمين لاعتناق الإسلام. وتستخدم لفظة "دعوة" للتعبير عن النشاط الذي يهدف إلى دخول غير المسلمين إلى الإسلام. وهي مشتقة من الفعل دعا، يدعو.

ويعترض بعض المسلمين الغربيين على عبارة "اعتناق Converting" ويفضلون بدلها استخدام لفظة العودة Reverting إلى الإسلام لأنهم يعتقدون أنهم رجعوا إلى الحالة الإنسانية الأصيلة أي الفطرة السليمة. فالإنسان يولد على الفطرة السليمة أي الإسلام ولكن البيئة والتربية تجعله يؤمن بدين والديه ومجتمعه.[١]

إهمال متعمد لدراسة اعتناق الإسلام

لم يتم تناول قضية اعتناق الإسلام إلا في حدود ضيقة سواء بين المسلمين أو غير المسلمين من باحثين ومستشرقين. يقول المؤرخ الإنكليزي توماس آرنولد في كتابه الشهير "الدعوة إلى الإسلام" بأن "الأدبيات الإسلامية فقيرة فيما يتعلق بتسجيل أمور انتشار الإسلام، في حين يحتل التنصير مكاناً كبيراً لدى الكنيسة المسيحية".[٢] ويشاطره المستشرق الفرنسي ريتشارد بوليه هذا الرأي حيث يلاحظ أن "على الرغم من زيادة الاهتمام بهذا الموضوع في السنين الأخيرة، لكن معظم الجهود مكرسة نحو المناطق التي تعتبر حديثة دخول في الإسلام مثل غرب أفريقيا وأندونيسيا. أن خبرات الاعتناق العظيمة قد غيرت تاريخ العالم بشكل رئيسي من خلال توحيد سكان الشرق الأوسط عبر ديانة جديدة. ولعب التحول الديني دوراً في روايات وتواريخ العصور الوسطى".[٣] ويؤكد المستشرق الانكليزي ريتشارد ستيفن همفريز بأن "اعتناق الإسلام كان عملية كبيرة ومع ذلك بقيت واحدة من أفقر المجالات

---

[١] عطاء الله كوبانسكي، لقد عدت للإسلام، مجلة رابطة العالم الإسلامي (بالانكليزية) ، المجلد ١٧، العددين ١١- ١٢ الصادر في حزيران- تموز ١٩٩٠ ، ص ٢٩

[2] Poston, L. (1992), *Islamic Dawah in the West*, p. 158

[3] Bulliet (1979), p. 4

التي تناولتها الدراسات الإسلامية". ويضيف "إن جميع الدراسات الحقيقية حول هذا الموضوع يمكن إدراجها في صفحة واحدة فقط". ويعزو هذا الاهمال المتعمد إلى أن "الاعتناق هو أمر يتعلق بتغيير مجموعة من العقائد والشعائر الدينية بأخرى. وكان المستشرقون الغربيون، على الأقل إلى حد الحرب العالمية الأولى، يميلون إلى اتخاذ موقف متحفظ أن لم يكن عدائياً تجاه الإسلام. وقادهم هذا النمط من العقلية إلى نوع من السلوك المنحرف، وعدم قبول فكرة استبدال عقائد متفوقة (أي المسيحية واليهودية) بديانة بدائية ودخيلة (أي الإسلام)".[1] ويفترض الباحث الأمريكي لاري بوستون بأنه منذ أن كان المسلمون لا يركزون على ربط اعتناق الإسلام بظاهرة غيبية، مقارنة مع خبرة المسيحية في الاعتناق، فإن المؤرخين المسلمين اعتبروا اعتناق الإسلام قضية معيارية، ولذلك ليس هناك حاجة لتدوينها.[2]

دراسات قليلة لظاهرة اعتناق الإسلام

وفي السنوات العشرين الأخيرة حدث اهتمام ملحوظ بهذا الموضوع. وفي هذا الصدد يمكن تقسيم الدراسات والبحوث المتعلقة باعتناق الإسلام إلى فئتين:

الأولى، هي الدراسات التي تتناول الاعتناق التاريخي للإسلام. فهي تسلط الضوء على عملية أسلمة المجتمعات بواسطة الفتوحات العسكرية وتأثيرات العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ومن أشهر هذه الدراسات كتاب "الدعوة إلى الإسلام" للمستشرق الإنكليزي توماس آرنولد وقد نشره عام ١٨٩٦ والذي تناول فيه انتشار الإسلام في آسيا وأفريقيا وأوربا ؛ و كتاب "اعتناق الإسلام في العصور الوسطى" (١٩٧٩) للباحث الفرنسي ريتشارد بوليه الذي تناول الدوافع الاجتماعية والاقتصادية لاعتناق الإسلام في مجتمعات إيران والعراق ومصر وتونس وسوريا واسبانيا؛ و كتاب "اعتناق الإسلام" (١٩٧٩) الذي حرره الباحث

---

[1] Humphreys, R. S. (1995), *Islamic History*, p. 274

[2] Potson, (1992), p. 158

الإسرائيلي نيميا ليفتزيون حيث جمع فيه مجموعة من البحوث والدراسات التي غطت مناطق جغرافية متنوعة عبر التاريخ.

والفئة الثانية، هي الدراسات التي تناولت ظاهرة الاعتناق المعاصرة. وقد تركز على اعتناق جماعي في منطقة جغرافية معينة في آسيا وأفريقيا، [١] أو تتناول حالات اعتناق فردية في المجتمعات الغربية. والقسم الأخير هو الذي يهم بحثنا ويحظى باهتمامنا في هذه الدراسة، وسنستعين بها لدراسة هذه الظاهرة.

أما الأدبيات العربية فتكاد تخلو من أي بحوث أكاديمية، سيكولوجية أو اجتماعية، تدرس موضوع التحول الديني من وجهة نظر علمية. ولم أعثر على كتاب أو مقال يتناول تفسير اعتناق الإسلام سواء مؤلفاً بالعربية أو مترجماً من لغة أخرى، سوى المقال الذي نشرته عام ١٩٩٦ وهو نتيجة بحث ميداني أجريته أثناء دراستي الماجستير في جامعة ليدن وهو بعنوان "اعتناق الإسلام في الغرب: الأسباب والدوافع". [٢] ولا يعني ذلك عدم وجود كتابات تتعلق باعتناق الإسلام، بل هناك

---

[1] See:

- Eaton, R. (1985), Approaches to the study of Conversion to Islam in India, in Richard M. Martin (ed),
Approaches to Islam in Religious Studies.

- Andrew Wingate, Astudy of Conversion from Christianity to Islam in Two Tamil villages, Religion and Society
27, (4) Dec. 1871

- Edward A. Alpers, Towards a History of the Expansion of Islam in East Africa: The Matrilineal Peoples of the
Southern Interior, in T.O. Ranger & I. N. Kimambo (1972) (edrs), *The Hstorical Study of African Religion*, Heinemann: London.

[٢] صلاح عبد الرزاق، اعتناق الإسلام في الغرب: الدوافع والأسباب، مجلة الفكر الجديد، العدد (١٣ - ١٤) ، الصادر في حزيران ١٩٩٦

العديد من الكتب والمقالات التي تنشر بالعربية تتضمن قصص اعتناق بعض المسلمين في أوربا وأمريكا وآسيا. إذ تهتم بعض الدوائر والمؤسسات الإسلامية الناشطة في مجال الدعوة إلى الإسلام بنشر سيرة حياة وقصص بعض المسلمين الغربيين أو الشرقيين الذي كانوا ينتمون إلى ديانات أخرى كالمسيحية واليهودية والبوذية.[1] ولعل كتاب (الطريق إلى مكة) لمحمد أسد من أشهر هذه الكتب، وكذلك كتابات مريم جميلة ومراد هوفمان ويوسف إسلام وجيفري لانغ.

صعوبات الأخذ بالنظريات الغربية

لا حاجة للقول بأنه لحد الآن لا توجد نظرية قادرة على تفسير ظاهرة اعتناق الإسلام لأن النظريات الغربية التي يطبقها بعض الباحثين على ظاهرة اعتناق الإسلام، قد تم تطويرها واختبارها في بيئة وثقافة وخلفية مسيحية. على العموم، أن تطبيق هذه النظريات على اعتناق الإسلام لا يخلو من مشاكل إلى حد ما، لأن التغير الديني يتضمن عناصر اجتماعية ونفسية وثقافية مشتركة، ولكن هناك دوافع مختلفة تشجّع الشخص وتجعله منجذباً للإسلام. أن النظرية التي نتطلع إليها يفترض بها أن تجيب على الأسئلة التالية: لماذا يختار هؤلاء الناس الإسلام دون غيره من الديانات؟ بالاضافة إلى العوامل الاجتماعية والعاطفية، هل توجد عوامل

---

[1] مثل: - الشوادفي الباز أحمد حسن الشنقيطي (١٩٩٧)، لماذا اسلم هؤلاء القساوسة؟ مكتبة العبيكان، الرياض.

- مصطفى فوزي غزال ، نساء نور الله قلوبهن، شركة دارالقبلة للثقافة الإسلامية، جدة.
- عرفات كامل العشي (١٩٨٣)، رجال ونساء أسلموا، أكثر من تسعة أجزاء، دار القلم ، الكويت
- طارق السيد خاطر (١٩٩٢)، اخترنا الإسلام ديناً، المختار الإسلامي، القاهرة.
- الشبراوي عبيد (١٩٩٥) (اعداد)، لهذا اعتنقت الإسلام، القاهرة.
- حذيفة عبد الكريم الأمريكي (١٩٩٥)، هل تعرف لماذا غيرت دين آبائي؟، مكتبة العبيكان، الرياض.
- جيفري لانغ (١٩٩٥)، الصراع من أجل الإيمان، دار الفكر، دمشق.

أخرى تميّز الإسلام عن غيره من الأديان؟ ما هي العوامل التي تدفعهم لاعتناق الإسلام؟

لقد بذل الباحثون في اعتناق الإسلام جهوداً كبيرة لاعطاء تفسيرات مناسبة لهذه الظاهرة، كنهم غالباً ما يعتمدون على النظريات السيكولوجية والاجتماعية والأنثروبولوجية الغربية. ولكن لا يمكن اعتبار هذه النظريات عالمية وصالحة للتطبيق في كل بيئة وكل مجتمع. وحتى الباحثين الغربيين أنفسهم يعترفون بأن نظرياتهم مقيدة بالبيئة والثقافة الغربية. يقول لويس رامبو Lewis Rambo: "يجب أن نعترف بوضوح بأن القيود الصارمة للسيكولوجية العلمية scientific psychology قد تم تطويرها أساساً في أوربا وأمريكا. ومع بعض الإستثناءات، فإن السيكولوجية العلمية قد وضعت بناءً على البحوث التي استخدمت العنصر الأوربي وثقافته وتراثه. وبسبب ذلك، فإن أنماط الحياة العائلية وأشكال الفردية والشخصية وأعراف الصحة العقلية وغيرها قد تختلف عن أولئك الذين ينتمون إلى عرق آخر أو قومية أو أصول أخرى. أن معظم السيكولوجيين يميلون إلى إضفاء صفة العالمية على أفكارهم الشخصية ودوافعها وذاتيتها وذهنيتها. فمن الخطأ الفظيع استخدام السيكولوجيا على أناس غير غربيين أو ينتمون إلى خلفيات من آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية".[1]

مؤخراً، حاول ألان رونالد Alan Roland تطوير نظرية سيكولوجية تأخذ الاختلافات الثقافية بنظر الاعتبار وتفتح الطريق أمام أشكال ذاتية أخرى modalities of subjectivity. فقد طوّر نمطاً من الذاتية selfhood ذات قيمة ثقافية متقاطعة. وبدلاً من المفهوم المضخم للعزلة الفردية في الغرب وعقلية الجماعة في الشرق، يؤكد رونالد على أبعاد الذاتية التي لديها تشديدات emphases أخرى في الثقافات

[1] Rambo (1999), Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change, p. 263

المختلفة وفي مراحل مختلفة من حياة الشخص. وهذه الأبعاد الخمسة هي ذات الفرد، عائلته، روحيته، تطوره وخصوصيته. وكل هذه الأبعاد تكون موجودة بدرجة أو أخرى في كل ثقافة. وقد أعطى رونالد تحليلاً أساسياً لفهم الذات الغربية التي تلعب دوراً هاماً في عملية الاعتناق. فقد لاحظ رونالد أنه " في الغرب، أعطيت الذات الفردية مكانة خاصة بين الناس المتعلمين والمدينيين (من مدينة). هؤلاء الناس لديهم أجواء أخرى من الذاتية، ولكن في حالات كثيرة بدرجة أقل. أن القاعدة في الغرب هي أن الفرد معزول ومستقل بذاته، وأنه يصنع قراراته بناء على حسابات عقلانية، بعيدة عن الضغط العائلي أو قيود الديانة التقليدية.[1]

---

[1] Rambo (1999), Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change, p. 264

الفصل الخامس

نظريات تفسير ظاهرة اعتناق الإسلام

استخدم الباحثون في اعتناق الإسلام في الغرب أمثال بوستون وكوزه ودوله وولرب وهوفمان وأليفي وسلطان، مختلف النظريات السيكولوجية والاجتماعية والأنثروبولوجية لتفسير الدوافع التي تقود الشخص إلى اعتناق الإسلام. وقام هؤلاء الباحثين بتطوير النظريات والتفسيرات التالية بصدد اعتناق الإسلام:

١- تحسين الوضع الاجتماعي Improvement of Social Status

خلال دراسته عن الاعتناق التاريخي للإسلام في منطقة الشرق الأوسط، "اعتناق الإسلام في عصر القرون الوسطى"، يرى ريتشارد بوليه بأن "الفرد إنما يغيّر دينه من أجل مصلحة شخصية وتحسين حالته الاجتماعية". ويناقش بأنه "لا أحد يتحول من دين إلى آخر بشكل طوعي إذا كان ذلك يقلل من شأنه الاجتماعي".[١] أن هذه النظرية تتناول فترة زمنية ومنطقة أخرى غير التي تتناولها هذه الدراسة. وعلاوة على ذلك فهي تتناول اعتناق جماعات من غير المسلمين تعيش في ظل حكم إسلامي. وهذه الحالة تختلف عن البيئة للمعتنقين المعاصرين في أوربا الغربية.

٢- التحليل الوظيفي The Functional Analysis

في مقالتها "اعتناق الإسلام بين التوفيقية والمعركة الرمزية" تستعير مونيكا وولرب- سار فكرة روبرت ميرتون RobertMerton الخاصة بالتحليل الوظيفي لدراسة اعتناق الإسلام في ألمانيا والولاياتالمتحدة.وترىأن الاعتناق في الغرب هام بنيوياً بسبب هيكله المزدوج: الدين والثقافة اللتين يتركهما المعتنقون، والإسلام كنظرة جديدة مختارة للعالم، بحيث لا يستطيعون مطابقتهما تماماً. فالتوفيقية Syncretism والمعركة الرمزية Symbolic Battle تتميزان باعتبارهما أشكالاً لقبول الإسلام و لربط الهيكل الأصلي للعلاقة. وتناقش مونيكا بأنه "في حالات كثيرة

---

[1] Bulliet (1979), p. 37

يعزى قبول دين غريب عبر اعتناقه إلىمشاكل الاندماج أو الانفصال في البيئة الاجتماعيةللمعتنق. وفرضيتي تقوم على أن الدين الغريب يصبح وسيلة للتمفصل ضمن البيئة الاجتماعية للفرد أو الابتعاد مسافة عنها و العلاقة الصراعية معها".[1] وعبر تحليل ثلاث حالات من بين ٤١ معتنق قابلتهم، حاولت الباحثة الاجابة على السؤال الذي طرحته: ما هي المشكلة التي تم حلها من خلال اعتناق الإسلام، ولماذا حُلّت باعتناق دين أجنبي؟ على أية حال لم تشرح الباحثة لماذا يختار المعتنق الإسلام دون غيره من الأديان غير الأوربية، وكيف استطاع الإسلام حلّ مشكلته؟

لقد ركزت الباحثة على البعد الاجتماعي لعملية الاعتناق، في حين توجد عوامل أخرى، ثقافية وسيكولوجية وكذلك دوافع فكرية وعقائدية لها تأثير في اتخاذ قرار التحول إلى دين آخر. وكما ذكرنا من قبل، فإن عملية التحول الديني هي عملية تراكمية وتفاعلية ومركبة. فهي ليست أحادية العامل، إذ لا يوجد عامل واحد فقط يؤدي إلى اعتناق دين آخر. كما أنها ليست عملية واحدة، ولا تتم في مرحلة واحدة، وليس لها نتيجة واحدة فقط.

٣ـ العوامل البيئية Contextual Factors

في دراستها "اختيار الإسلام: دراسة عن المعتنقين السويديين" تناقش مادلين سلطان ظاهرة اعتناق الإسلام بين السويديين من منظور فردي. فقد قامت بإجراء مقابلات مع ٣٠ إمرأة ورجل سويديين ممن اعتنقوا الإسلام. وتنطلق من نظرة شاملة في مناقشتها لهذه الظاهرة حيث أنها تأخذ في نظرالاعتبار كل العوامل المؤثرة من أجل الوصول إلى تفسير شامل. فهي توافق على أن الاعتناق عملية معقدة تتضمن مراحل مختلفة خلال التشكيل التدريجي للهوية الدينية. كما تؤكد على "مختلف العوامل التاريخية والثقافية والدينية التي تحيط بالشخص، إضافة إلى

---

[1] Wohlrab- Sahr, M. (1999), Conversion to Islam: between Syncretism and Symbolic Battle, p. 352

العوامل الفردية التي قد تخلق أنواعاً مختلفة من الاعتناق".[1]

وتبدي الباحثة اهتماماً أكبر بالبيئة التي يحدث فيها الاعتناق. فهي ترى بأن "السويد اليوم تشهد بداية نهضة دينية. فالعصر الجديد والوثنية الحديثة تنادي كثير من الناس. فقد تجدد الاهتمام بالجوانب الصوفية للديانات العالمية، كما جذبت الفرق المحافظة والأصولية لهذه الديانات اهتماماً ملحوظاً". ولكن الباحثة تلاحظ بأنه ليس كل الأديان تشهد تيارات من الأتباع الجدد مثل كنيسة الدولة State Church أو الكنيسة السويدية الحرة Swedish Free Churchism. وتعزو هذه الظاهرة جزئياً إلى العلمنة Secularization في المجتمع وإلى الحقيقة التي تقول بأن "الناس يبحثون عن ديانات أخرى غير التي اعتادت عليها ثقافة الأغلبية السويدية". ولكن الباحثة لم تعط أي تفسير للسبب الذي يدعو السويديين إلىالبحث عن ديانة غريبة عن ثقافتهم ومجتمعهم، ولماذا لا يعود "العلمانيون" إلى الديانة المسيحية أو الكنيسة اللوثرية السويدية بدلاً من الإسلام؟ توضح الباحثة بعض الآليات الاجتماعية الهامة في خلق الهوية الإسلامية مثل دور وظيفة الصراع والمثالية Idealization والاستصغار Belittlement في عملية الاعتناق. وقد سعت إلى الاجابة على السؤال التالي: ما هي القيم ونمطالحياة الذي وجده المعتنقون السويديون جذاباً في الإسلام قبل اعتناقهم؟ ثم تجيب قائلة: يمكن تمييز مفهومين جذباهم إلى الإسلام. الأول، هو فكرة الرجولة Manhood والأنوثة Womanhood بالإضافة إلى العائلة الأبوية. والثاني هو فكرة أن الإسلام يمثل الحقيقة الموضوعية. وتتعمّق الباحثة في فهم هذه الفكرة من خلال ذكرها دوافع الذين قابلتهم والتي تؤكد على صفات فريدة للإسلام مثل: الإسلام يمنح الأمن، الإسلام لديه قواعد واضحة ونظام منطقي وفلسفي، ولديه عقيدة تتناول قضايا العدالة السياسية والبيئة والتعاليم القانونية، وأن الإسلام يعطي معنى للحياة، وغيرها.

---

[1] Sultan, M. (1999), Choosing Islam: A Study of Swedish Converts, p. 326

في كتابه "الطريق إلى مكة" يكرس مراد هوفمان وهو ألماني اعتنق الإسلام، فصلاً ليسلط الضوء فيه على اعتناق الإسلام في ألمانيا. يوافق هوفمان على رأي باحثين قاموا بدراسة ظاهرة اعتناق الإسلام في الغرب ويرى أنه" لا توجد طرق بعينها تدفع الإنسان وتؤدي به إلى الإسلام، وإنما هناك دروب شخصية عديدة لا حصر لها تدفع إليه".[1] ويضيف هوفمان: يظهر أن المسلمين الأوربيين يلبون اليوم نداء داخلياً كما حدث مع أسلافهم أمثال الشيخ رينيه غينو (١٨٨٦- ١٩٥١) ومحمد أسد (١٩٠٠- ١٩٩٢) الذي فسّر اعتناقه الدين الإسلامي بأنه نتاج عملية نضج. ويرى هوفمان بأن "رحلة الوصول إلى الإسلام تمر أحياناً عبر طرق ودروب غير مباشرة. ليس هذا فحسب، بل وعبر طرق تثير الدهشة والعجب. فالإنضمام لعضوية جماعة إشتراكية، أو مغازلة البوذية، تعتبر إحدى الخطوات المعتادة، بل التقليدية، التي تصل بهؤلاء الناس عاجلاً أو آجلاً إلى المحطة النهائية.. إلى الإسلام".[2]

يقسّم هوفمان المسلمين الألمان إلى أربع فئات إجتماعية وهي:

١- الألمان الأجانب، وهم الألمان الذين يعملون في البلدان الإسلامية. وهؤلاء وجدوا طريقهم إلى الإسلام من خلال إقامتهم في هذه البلدان. وتضم هذه المجموعة مهندسين وفنيين وعمال صيانة وتركيب وخبراء في مختلف المجالات والتخصصات. ويشاركهم هذه الحال أعضاء السلك الدبلوماسي العاملون في السفارات الألمانية والملحقون العسكريون.

٢- الأزواج، وهم الألمان الذين أحبوا مسلمات ولم يكن يجوز لهم الزواج منهن إلا بعد إسلامهم. ولقد قبل البعض منهم اعتناق الإسلام ليظفر بزوجته فقط لا غير. ولكن من يمد لله إصبعاً، فسيأخذ الله بيده إلى الطريق المسقيم.

٣- الشباب،وهم الذين يعترضون علىانحرافات المجتمع الصناعي الحديث،

---

[1] مراد هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٢٣

[2] مراد هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٢٤

ويريد أن يهرب من هذا المجتمع، ويبحث بالتالي عن مخرج أيديولوجي. فهؤلاء يبحثون عن مجتمع عالمي أكثر عدلاً، تسوده أخلاقيات رفيعة.. مجتمع يخلو من تقسيمات وتدرجات هرمية معقدة.. مجتمع يبعث وينشر الدفء الإنساني.. مجتمع يوفر للإنسان السند، ويمنح الحياة معنى عميقاً.. تلك الحياة التي فقدت قيمتها وأهميتها. وينحاز (الخضر) ممن اعتنقوا الإسلام إلى الجماعة الإسلامية بألمانيا، ويميلون إليها، لأنهم يجدون فيها البيئة الدولية -خاصة مع أناس من العالم الثالث- التي يقدرونها كثيراً.

٤- علماء الإسلام، وهم المتخصصون في الدراسات الإسلامية. ففي ألمانيا توجد ١٩ جامعة، تضم كل واحدة منها قسماً للدراسات الإسلامية. هؤلاء الطلبة يقدمون على دراسة الاستشراق لانجذابهم وشعورهم بميل للمنطقة العربية-الإسلامية. وما تلبث الدراسة أن تصبح أكثر من مجرد مواد تدرس، أو تصبح تلبية لنداء داخلي.[1]

٤- الإعتناق الواعي Conscious Conversion

في دراسته "الدعوة الإسلامية في الغرب" التي شملت ٧٢ معتنقاً أمريكياً، يؤكد لاري بوستون Poston على أنه "في معظم الحالات لا توجد أية أزمة نفسية، أو معنى لليأس، أو شعور بالضياع أو اليأس يقود الأفراد إلى البحث عن حل ديني لمواجهة مصاعبهم".[2] ويرفض بوتسون ما يسميه كونوي Conway وسيغلمان Siegelman بالنهش طالما أنه لا توجد صراعات ذهنية عاطفية تبحث عن حلول مستعجلة. ويؤكد بوستون بثقة على أن "المعتنقين لم يتحولوا إلى بليدين أو أموات فاقدي القدرة على الكلام والحركة، يعزلون أنفسهم عن المجتمع". ويضيف "على العكس، أغلبهم من الشخصيات الحميمية والمنفتحة والواعية تماماً والمدركة ليس

---

[1] مراد هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٢٣- ١٢٤

[2] Poston (1992), p. 169

بمحيطهم المحلي فحسب، بل بالجوانب العالمية للدين الذي اعتنقوه. أن خبرات اعتناقهم هي نهاية نتجت من عملية بحث طويلة، وخيار متعمّد وصلوا إليه بعد تفكير وتمعّن في مختلف البدائل الأخرى". ثم يستنتج بوستون بأن "هذه نظرة عقلانية تخالف النظرة العاطفية للدين. ومثل هذا الموقف يعارض بوضوح توصيفات ستاربوك Starbuck للمسيحيين الذين درس حالاتهم والذين تميزوا بشدة إنفعالية عالية". كما يرفض بوستون فكرة ستاربوك التي ترى بأن "الطبيعة الكلية للمعتنق تكون في حالة عالية من التوتر tension، وأن الحواس تكون مرهفة جداً".

ويناقش بوستون قائمة ستاربوك التي تضم ثمانية عوامل مؤثرة في الاعتناق وهي:

١- الخوف من الموت والنار.

٢- دوافع حب الذات.

٣- دوافع حب الغير.

٤- اتباع مثال أخلاقي.

٥- الندم والشعور بالإثم.

٦- الضغط الاجتماعي.

٧- القدوة وتقليد الآخرين.

٨- الاستجابة لدراسة تعاليم ذلك الدين.

ويرفض بوستون معظم هذه العوامل لأنها لا تنطبق على اعتناق الإسلام، بل أن بعضها يختص بالمسيحية مثل الشعور بالإثم. ويؤكد بوستون بأنه على العكس فإن غالبية المعتنقين تقريباً "لم يعتقدوا بأنهم مذنبون بالمعنى الذي تدعيه المسيحية بأن جميع البشر آثمون".[1] كما يرفض بوستون اكتشافات كونوي Conway وسيغلمان Siegelman التي ترى بأن الاعتناق يترافق مع خبرات غيبية. فقد لاحظ بأن هناك

---

[1] Poston (1992), p. 175

ثلاثة حالات فقط من بين ٧٠ معتنق يمكن وصفها بوجود قوى غيبية.[1] ويلاحظ بوستون بأن اعتناق الإسلام يختلف كلياً عن اعتناق المسيحية، حيث أن الاعتناق في الإسلام يكون "تحولاً في الرأس" أي فكرياً، وليس "تحولاً في القلب" أي عاطفياً.[2] ومع ذلك فإن بوستون لا يمكنه أن يهمل العوامل العاطفية والاجتماعية والسيكولوجية ودورها في اعتناق الكثير من الغربيين مثل دور علاقة الحب أو الزواج بشريك مسلم.

ويوافق بوستون على فكرة لوفلاند Lofland وستارك Stark التي تقول بأن المعتنق المستعد Potential convert يمكن أن يوصف بأنه باحث Seeker عن دين جديد، وأنه يمكن تطبيقها على اعتناق الإسلام. كما يقبل بوستون بفكرة "نقطة الانعطاف" The turning point إذا ما وقعت في الوقت الذي يرفض فيه الشخص ديانة والديه أو ثقافتهما. ويؤيد بوستون تأثير "الاستجابة للتعاليم" في عملية الاعتناق.

وعلى العكس من دراسة ستاربوك الذي وجد أن ١٠٪ فقط من المعتنقين قد تأثروا بتعاليم الدين الجديد، فإن بوستون وجد أن ٧٥٪ من معتنقي الإسلام قد ذكروا أنهم تأثروا بتعاليم الإسلام بعد أن اطلعوا عليها.[3] ويؤكد بوستون في دراسته على أن "اعتناق الإسلام يختلف عن اعتناق أي دين آخر. فاعتناق الإسلام ينشأ عبر قرار عقلاني ونظرة واقعية خلال رحلة البحث والمقارنة مع الخبرات الدينية الأخرى".

٥- البحث عن نظرة جديدة للعالم Seeking a new worldview

في دراسته "سيكولوجيا التحول الديني" يتناول الباحث محمد دوله

---

[1] Poston (1992), p. 170

[2] Poston (1992), pp.170- 171

[3] Poston (1992), p. 176

Muhammad Asin Dollah موضوع اعتناق الإسلام بشكل عرضي. وتتلخص نظرة دوله بأن الإنسان يبحث عن رؤية جديدة للعالم بحيث يمكن أن تقوده إلى اعتناق ديانة أخرى. ويرى أن "اعتناق الإسلام يعني الإنتقال أو القفز من نظرة عالمية إلى أخرى كنتيجة لعدم الاستقرار Instability أو الانفصام عن النظرة الموجودة. وتشمل النظرة الفردية أو الاجتماعية معاً".[1] بالإضافة إلى العوامل الاجتماعية والعاطفية التي تعود للزواج المختلط بين الأزواج الذين ينحدرون من خلفيات عرقية ودينية مختلفة، يؤكد دوله بأن عدم الرضا بالنظرة الموجودة للعالم قد تقود بعض الأفراد إلى التحول إلى دين آخر. فالاستياء قد يتولد من أسباب متنوعة مثلاً، فشل ديانة معينة بتزويد أتباعها بأجوبة أو حلول لمشاكل كبيرة في الحياة. وعلى سبيل المثال أن التغير السريع في الحياة الاجتماعية المعاصرة تولد أسئلة كثيرة حول الحياة: مغزاها، جدواها، هدفها، وخاصة لدى بعض المتدينين. فإذا عجزت الديانة الحالية عن اعطاء أجوبة مقنعة، فالمؤمن يبقى يبحث عن الأجوبة في ديانة أخرى. وبينما يعترف دوله بأن "هناك أشخاصاً قليلين تحولوا إلى دين آخر بهذه الطريقة" لكنه يعتبرها واحدة من أهم العوامل الدافعة لإعتناق الإسلام. ويذكر على سبيل المثال اعتناق مريم جميلة (أمريكية من أصل يهودي اعتنقت الإسلام) والرسول بولص (مؤسس المسيحية، وكان يهودياً ثم اعتنق المسيحية). ويشير دوله إلى أن النظرة العلمانية للعالم غير قادرة على اعطاء أجوبة لبعض القضايا كالموت والحياة الآخرة وخلق الكون. كما يرى دوله أن الخبرة الدينية للفرد قد تلعب دوراً حاسماً في تحوله إلى دين آخر. فقد تقوده إلى أن يصبح أكثر تديناً ثم ليبدأ بالتساؤل حول دين والديه. فهو يرى بأن "الفرد الذي عاش في بيئة دينية معينة يقبل الدين باعتباره جزء من نظرته للعالم. ولكنه في بعض الأحيان ينظر لهذا الدين

---

[1] Muhammad Asin Dollah (1979), The Social Psychology of Religious Conversion, p. 103

بشكل أعمق من الآخرين. وقد تقوده عوامل عديدة إلى التفكير بالدين باعتباره أسمى مصدر للمعنى في الحياة. فإذا ما فكّر بذلك، فسيصبح أكثر تديناً كلما كان متضلعاً في ذلك الدين".[1] مثل هؤلاء الأفراد قد تسنح لهم الفرصة لقراءة بضعة كتب حول أهمية ومساهمة الدين في تشكيل المجتمع، على سبيل المثال. هذه القراءات تمنحه اطلاعاً جديداً وفهماً أعمق لفائدة الدين. عندها سيرى أدوار الدين في بيئة أوسع وكذلك علاقات الدين بالعالم الاجتماعي. هذه الخبرات قد تقوده إلى رتبة أعلى في انهماكه الديني، وبالتالي يصبح أكثر تديناً. أن مشكلة الموت، كما يرى دوله، تقود الشخص كي يصبح أكثر تديناً إذا كان متديناً بسيطاً. فقد يعتقد بأن الموت ليس نهاية البشرية، لكن يوجد حياة أبدية في الآخرة. أن التغير السريع للعالم الحديث يؤثر في الواقع الاجتماعي. فهو يولّد تحديات للأفراد ويشوش استمرارية وجود النظرة العالمية. وتبدو كما لو أن النظرة الحالية للعالم صارت غير منسجمة مع العالم الاجتماعي الحالي. ولذلك فمن الممكن للأفراد أن يتحولوا إلى ديانة أخرى من أجل الحصول على رؤية جديدة للعالم لأن الرؤية الحالية قد تعرضت للتصدع.[2]

٦ـ الأسباب الدينية Religious Reasons

في دراسته القيمة "اعتناق الإسلام" التي أجراها حول المعتنقين البريطانيين، يناقش الباحث التركي علي كوسه AliKöse النظريات الاجتماعية والسيكولوجية المتعلقة بتغيير الدين. ويرفض العوامل السيكولوجية والمراهقة العاطفية القلقة. ويذكر أن ٧٠٪ من الأشخاص الذين أجرى دراسته عليهم لم يكن لديهم فترة مراهقة عاطفية قلقة Emotionallytroubled adolecesnc [3] ويؤكد على أن اعتناق

---

1 Dollah (1979), p. 121

2 Dollah (1979), p. 125

3 Ali Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 49

الإسلام يحدث بعد فترة المراهقة. وأن التساؤل حول بعض عناصر الديانة السابقة يجعل معتنق المستقبل عرضة لمختلف الأفكار القريبة من الإسلام.[١]

ويولي علي كوسه اهتماماً كبيراً بدور البيئة الغربية العلمانية وعملية العلمنة التي مرت بها المجتمعات الغربية في تشكيل العامل الرئيسي لاعتناق الأوربيين ديانة أخرى غير المسيحية، مثل:

١- إضمحلال الدين The decline of religion

جاء ذلك كنتيجة لتطور المجتمع العلماني. فالعلمنة صارت من أقوى معالم التحول الديني المعاصر في الغرب. ويرى بعض المراقبين الغربيين مثل ويلسون B. Welson ومارتن D. Martin بأن هناك "تقلصاً مستمراً في تأثير الدين على المجتمع وعلى حياة الناس كنتيجة لصعود دور العلم والتكنولوجيا، وإحلال حياة القرية بحياة المدينة بتحدي المكان ودور الدين في المجتمع".[٢]

إن العلمنة تقود المعتنقين الغربيين إلى البحث عن خيارات دينية أخرى مثل الإسلام. "فهم يؤمنون بأن الإسلام يمنحهم الوسائل العملية للإقتراب من الله، والعيش حياة جيدة، واكتساب السلام في هذه البيئة العلمانية".[٣] أن إعتناق الإسلام عند بعض المعتنقين يعني التحول من ثقافة علمانية إلى أخرى غير علمانية أو أقل علمانية. فهم بحاجة إلى دين يستطيع توجيه حياتهم اليومية.

٢- فشل الكنيسة المسيحية The failure of the Christian Church

منذ مسيحية العصور الوسطى وصعود حركة التنوير، تشهد أوربا جواً أكثر علمانية. أن حركة الإصلاح فرضت على الأوربيين فصلاً بين المسيحية والثقافة. ويرى كوسه بأن ذلك قد أدى إلى تحلل أخلاقي تدريجي، طالما أن المسيحية

---

1 Ali Köse (1996), p. 93

2 Ali Köse (1996), p. 74

3 Ali Köse (1996), p. 78

كانت تعتبر مصدر المعايير الأخلاقية. لقد فقدت الكنيسة دورها المؤثر على المجتمعات الأوربية. ففي بريطانيا هناك ١٠٪ فقط يقبل بالحقيقة المطلقة للكتاب المقدس، و١٥٪ من البالغين مرتبطين بالكنيسة. أحد المعتنقين يؤمن بأن "واحداً من أسباب ضعف الكنيسة هو الاستعداد لتغيير أحكامها لتلائم التغييرات في المجتمع، وبالتالي فلم تعد الكنيسة عامل استقرار للمجتمع. فهي تسير وراء الحاجة العلمانية".[1]

وهناك بعض الانتقادات للكنيسة تركز على حالة النفاق عند الكنائس وعجزها عن قيادة الناس في القضايا الأخلاقية. فبعض المعتنقين يرى أن الكنيسة مستعدة لأية تسوية وحتى القبول بالشذوذ الجنسي. فالسؤال المطروح هو: هل ما زال الغرب يعتبر مسيحياً؟ وهل الثقافة الغربية الحديثة مبنية على القيم المسيحية؟ الجواب هو أن الثقافة الحديثة تفقد تدريجياً معالم المسيحية، و أن أوربا تعيش مرحلة ما بعد المسيحية Post- Christian stage.

٣- الاتصال بالمسلمين Contact with Muslims

إن غالبية حالات اعتناق الإسلام تحدث من خلال وسائل عديدة للإتصال بالمسلمين. رغم أن ٢٣٪ من الذين حاورهم كوسه Kose قد ذكروا أن أول إتصال لهم بالإسلام كان من خلال الأدب والكتابات التي تتحدث عن الإسلام، لكن من النادر أن تنشأ عملية اعتناق دون اتصال إنساني بين شخص مؤمن بذلك الدين وشخص معتنق له فيما بعد. أن المستعد للإعتناق بحاجة إلى مناقشة الكثير من الأمور المتعلقة بالعقائد والأحكام والشعائر الإسلامية. وقد يتأثر هؤلاء المستعدون للإعتناق potential converts بالمحيط، ويقضون أوقات كثيرة بين المسلمين سواء كانوا أصدقائهم في الدراسة أو العمل أو عائلات مسلمة تسكن بجوارهم، أو لقضائهم فترات زمنية معينة في بلدان إسلامية سواء للسياحة أو العمل أو القيام

---

[1] Ali Köse (1996), p. 75

بأبحاث أو دراسات هناك. كما يوفر الحضور الإسلامي المتزايد في البلدان الغربية فرصاً كبيرة للأوربيين للإحتكاك بالمسلمين. كما يخلق إنشاء المساجد والمراكز الإسلامية والمحاضرات والكتب الإسلامية باللغات الأوربية أجواء جديدة مفعمة بالأفكار والخبرات الروحية. يلاحظ أن معدل اعتناق الإسلام قد ارتفع مع زيادة نمو الجاليات المسلمة في البلدان الغربية. كما تؤدي حالات الزواج بين مسلمين وغير مسلمات إلى اهتمام الشركاء الغربيين بالعقائد والطقوس الإسلامية. لاحظ كوسه أن ٢٠٪ من المعتنقين الانكليز قد كانوا متزوجين بمسلمين أثناء عملية اعتناق الإسلام.[1] من الجدير بالذكر أن النساء تشكل الغالبية من الغربيين المعتنقين للإسلام، وأكثريتهن متزوجات بمسلمين.

٤- أنماط الاعتناق Modes of Conversion

هناك عوامل ودوافع ذاتية تشجع أو تعجّل عملية الاعتناق. فقد تكون لديهم قناعات فكرية Intellectual convictions أوأسباب ادراكية Cognitive reasons. يذكر لوفلاند- سكونوفد Skonovd -Lofland ستة أنماط للإعتناق هي:

١- النمط الفكري Intellectual mode حيث يكون الشخص على اطلاع على عدة خيارات أيديولوجية وأساليب للحياة من خلال بحث ذاتي وجهد فردي عبر قراءة الكتب ومشاهدة التلفزيون أو طرق أخرى.

٢- النمط الصوفي Mysticalmode والذي يتميز بتوقد روحي هائل أو صدمة روحية شديدة. ولا يمكن التعبير عن هذه التجربة بمصطلحات منطقية مترابطة.

٣- النمط التجريبي Experimental mode حيث يتخذ الشخص المستعد للإعتناق موقفاً تجريبياً بعنوان "أرني Show me". كما أنه يبدو مستعداً لتجريب هذا الدين أو المعتقد الجديد على نحو التجربة ليرى نتائجه بنفسه.

٤- النمط التأثري Affectional mode حيث يحتل تقليد أشخاص آخرين من

[1] Ali Köse (1996), p. 114

الملتزمين بتلك الديانة دوراً مركزياً في عملية الاعتناق.

٥- النمط الاحيائي Revival mode حيث يتعرض الفرد إلى إيقاظ نفسي وانجذاب صوفي ووجد عاطفي وإثارة روحية في بيئة جماعية ذات تأثير تحولّي Transforming effect على الفرد.

٦- نمط غسيل الدماغ Brain- washing mode الذي يحدث فقط في حالات نادرة جداً وظروف خاصة، ولكن هناك من يدعي أنه يحدث أو منتشر لدى بعض الديانات الجديدة في العالم الغربي.[1]

بعد أن يناقش كوسه كل نمط يقول "أن الذين يعتنقون الإسلام يجدون طريقهم له بشكل رئيسي عبر ثلاثة دوافع هي: الفكرية والتأثرية والتجريبية". ويلاحظ أن "٧١٪ من دوافع اعتناق الإسلام هي فكرية، و٦٠٪ منها تجريبية، و٦٦٪ منها تأثرية".[2] ويؤكد كوسه على أن الاكتشاف الفكري للإسلام من قبل المعتنقين يسبق عملية الاعتناق. ويوجد بينهم من اعتنق الإسلام بدافع فكري خالص، حيث كانت مشكلته الرئيسية هي قبول فرضيات الدين باعتبارها حقيقة، والذي كان التغيير المركزي عنده هو قبول نظام عقائدي آخر.

٧- الاعتناق العلاقاتي والاعتناق العقلاني Relational and Rational Conversion

في كتابه (معتنقو الإسلام، المسلمون الأوربيون Les convertis à l 'Islam: Les nouvaux musulmans d' (Europe يقدم ستيفانو أليفي Stefano Allievi تقسيماً نوعياً لاعتناق الإسلام بناءً على معلوماته الميدانية التي جمعها في دراسته. فهو يميّز بين نوعين من الاعتناق هما الاعتناق العلاقاتي Relational conversion والاعتناق العقلاني Rational conversion. ويعتبر النوع الأول أي العلاقاتي نتيجة

---

[1] Ali Köse (1996), pp.96- 97

[2] Ali Köse (1996), p. 98

علاقات اجتماعية تهيئ فرصاً تجعل الشخص المستعد يفكر بتغيير دينه. إذن هناك علاقات إجتماعية معينة تمنحه خبرات جديدة تقوده فيما بعد إلى إعتناق الإسلام. أما الاعتناق العقلاني فهو مسألة فردية بحتة يكون الشخص فيها باحثاً عن نظام جديد قادر على الاستجابة لمتطلباته الفكرية و حاجاته الدينية (الروحية- الصوفية).[1]

٨- عوامل دافعة مختلفة Different Motivional Factors

في كتابه (الطريق إلى مكة) يكرس المفكر المسلم الألماني مراد هوفمان فصلاً يسلط فيه الضوء على اعتناق الإسلام في ألمانيا. يشير هوفمان إلى دراستين نشرتا بالألمانية هما (من دين إلى آخر) و(ألمان هداهم الله)، ثم يؤيد ما توصل إليه مؤلفو هذين الكتابين من نتائج بأنه لا توجد "طرق بعينها تدفع الإنسان وتؤدي به إلى الإسلام، وإنما هناك دروب شخصية عديدة لا حصر لها تدفع إليه". ثم يضيف هوفمان "يتبين أن المسلمين الأوربيين يلبون اليوم نداء داخلياً، كما حدث مع أسلافهم العظام رينيه جينو (١٨٨٦- ١٩٥٢) ومحمد أسد (١٩٠٠- ١٩٩٢) الذي فسر اعتناقه للدين الإسلامي بأنه نتاج عملية نضج".[2] بحسب أرضية دوافعهم، يقسّم هوفمان المعتنقين الألمان إلى أربعة فئات هي:

١- الألمان الأجانب هم الألمان الذين يعملون في البلدان الإسلامية، ووجدوا طريقهم إلى الإسلام من خلال إقامتهم في هذه البلدان. وتضم هذه الفئة مهندسين وفنيين وعمال صيانة وخبراء في مختلف المجالات والتخصصات. ويشاركهم في ذلك أعضاء السلك الدبلوماسي العاملون في السفارات الألمانية في الخارج والملحقون العسكريون والثقافيون والتجاريون.

٢-الأزواج الألمان، وهم الألمان الذين أحبوا مسلمات، ولم يكن أمامهم

---

[1] Allievi (1998), p. 95

[2] مراد هوفمان (الطريق إلى مكة) / ص ١٢٣

سبيل للزواج بهن إلا بعد إشهار إسلامهم، لأن الإسلام يمنع زواج المسلمة بغير المسلم. ولقد قبل بعضهم اعتناق الإسلام من الزواج بمن يحب لا غير.

٣- الشباب المعترض على المجتمع الغربي، فغالباً ما تضم هذه الفئة شباباً يعترض على انحرافات المجتمع الصناعي الحديث، ويريد الهروب من هذا المجتمع، ويبحث بالتالي عن مخرج أيديولوجي. فهؤلاء يبحثون عن مجتمع عالمي أكثرعدلاً،تسوده أخلاقيات رفيعة..مجتمع يخلومن تقسيمات وتدرجات هرمية معقدة.. مجتمع يبعث وينشر الدفء الإنساني.. مجتمع يوفر للإنسان السند، ويمنح الحياة معنى عميقاً.. تلك الحياة التي فقدت قيمتها وأهميتها. وينحاز أنصار البيئة و"الخضر" ممن اعتنقوا الإسلام إلى الجالية الإسلامية في ألمانيا، ويميلون إليها، لأنهم يجدون فيها "البيئة الدولية" - خاصة مع أناس من العالم الثالث- التي يقدرونها كثيراً.

تمر رحلة الوصول إلى الإسلام أحياناً عبر طرق ودروب غير مباشرة.. ليس هذا فحسب، بل وعبر طرق تثير الدهشة والعجب. فالانضمام لعضوية جماعة إشتراكية، أو مغازلة البوذية، تعتبر إحدى الخطوات المعتادة، بل التقليدية، التي تصل بهؤلاء الناي عاجلاً أو آجلاً إلى المحطة النهائية: الإسلام.

٤- المتخصصون بالدراسات الإسلامية في ١٩ جامعة ألمانية تضم كل واحدة منها قسماً للدراسات الإسلامية. هؤلاء الطلبة يقدمون على دراسة الاستشراق لانجذابهم وشعورهم بميل للمنطقة العربية- الإسلامية. وما تلبث الدراسة أن تصبح أكثر من مجرد مواد تدرس أو تصبح تلبية لنداء داخلي.[1]

[1] مراد هوفمان (الطريق إلى مكة) / ص ١٢٣- ١٢٤

الفصل السادس

دوافع إعتناق المفكرين الغربيين للإسلام

نظرة نقدية للدراسات المتعلقة بإعتناق الإسلام

تعتبر النظريات والتفسيرات الآنفة الذكر جهوداً كبيرة لفهم ظاهرة التحول الديني. أن الباحثين في اعتناق الإسلام يستخدمون شتى النظريات التي تسعى لتفسير التغير الديني من أجل توضيح طبيعة هذه الظاهرة والعوامل المؤثرة فيها. وهم يتناولون مختلف الدوافع التي تؤدي إلى اعتناق الإسلام. وبهذا الصدد لدي مجموعة من الملاحظات:

١- أن اعتناق الإسلام مثل بقية التحولات الدينية إلى الديانات الأخرى، إذ يتضمن دوافع نفسية واجتماعية. وهذه الدوافع نوقشت من قبل مختلف النظريات التي قدمها علماء النفس والتحليل النفسي والإجتماع. وهذا يعني أن معتنقي الإسلام قد يعانون أيضاً من أزمة نفسية Psychological crisis أو مشكلة اجتماعية Social problem والتي بدورها تحتاج إلى حل روحي. وقد يوجد هذا الحل في الإسلام باعتباره خياراً دينياً، أو في علاقة مع مسلمين تقود إلى اعتناق الإسلام فيما بعد. إذن، قد يقدّم الدين الإسلامي حلاً مناسباً لمشاكل نفسية أو اجتماعية يعاني منها أشخاص مستعدون للإعتناق. واستناداً إلى البحوث الخاصة باعتناق الإسلام، مقارنة مع اعتناق المسيحية، يبدو أن تأثير الدوافع النفسية أو وجود شخصيات مضطربة أو خبرات غيبية قليل جداً.

٢- معظم البحوث التي تعنى باعتناق الإسلام، مع بعض الاستثناءات، لا تعير اهتماماً للأسباب الفكرية باعتبارها عوامل هامة في اعتناق الإسلام. أن نقد المعتنقين للمجتمع العلماني الغربي والثقافة الغربية تمثل قضية فكرية عميقة. أن رفض العلمنة والمنظور المادي للمجتمع يوضح عمق الأزمة الفكرية التي يواجهها الفرد الغربي المعاصر. هؤلاء الأفراد يرفضون العديد من النتائج التي أحدثتها عمليات العلمنة Secularization، والتحديث Modernization، والتمدّن Urbanization في المجتمع الغربي المعاصر. فهم يجدون أن العلمانية تفتقد لنظام أخلاقي متماسك أو قيم جوهرية قادرة على إرضاء حاجات الإنسان الروحية. وبدلاً

من الثقافة الغربية الحديثة التي تعجز عن إشباع حاجاتهم الفكرية، فهم يتطلعون إلى بدائل دينية أخرى تمنحهم ثقافة أخرى غير الثقافة الغربية التي لا يريدونها. إنهم يؤمنون بأن مشاكلهم المعرفية Cognitive problems وأسئلتهم المتعلقة بهدف ومعنى الحياة الإنسانية قد تم حلها عبر اعتناق الإسلام لأن "الإسلام قدم لهم فلسفة كاملة للحياة. إنه ينادي بمسؤولية المرء وبمستقبل الحياة".[1] إنهم بحاجة إلى نظرة جديدة للعالم تستطيع تفسير العلاقات المتبادلة بين الفرد والمجتمع والكون، وأن تأخذ بنظر الاعتبار العدالة الاجتماعية ومسؤولية الأفراد عن أفعالهم. وهذا ما يفسر الحقيقة التي تؤكد أن الذين يعتنقون الإسلام إنما يعتنقونه في سن متأخرة حيث يكون إدراكهم قد تطور ونضج بشكل يكون فيه قادراً على تقييم ومناقشة الأفكار والعقائد والخيارات بوعي كامل.

هناك العديد من الحالات التي يبدو فيها الأشخاص عاديين جداً ولديهم وضع مستقر ولا يبحثون عن أي خيار ديني آخر، ولكنهم وبالصدفة يلتقون بمسلمين أو يكونون عرضة لقراءة القرآن الكريم، فيكتشفون معرفة جديدة، ثم تنشأ لديهم أسئلة حول دينهم وعقائدهم السابقة. هذه الأسئلة الفكرية والعقائدية لم يجدوا لها إجابات في دياناتهم السابقة.

وهذا ما يقودهم إلى نقد دياناتهم، ثم يبدأون تدريجياً بالاقتراب من الإسلام. وبهذا الصدد يمكن ذكر اعتناق المطرب الإنكليزي السابق كات ستيفنس الذي تحول إلى الداعية يوسف إسلام[2]، وأستاذ الرياضيات الأمريكي جيفري لانغ[3]

---

[1] Ali Köse (1996), p. 1921

[2] كان شقيق يوسف إسلام في زيارة إلى إسرائيل ، وعند عودته جلب له معه نسخة من القرآن الكريم بالإنكليزية فرأها وتأثر بها. (كات ستيفنس (الإسلام ديني) / ص ٥).

[3] قام بعض الأصدقاء السعوديين الدارسين في أمريكا بإهداء نسخة من القرآن الكريم مترجمة (جيفري لانغ (الصراع من أجل الإيمان) / ص ٢٤)

والطبيب الفرنسي موريس بوكاي[1]، باعتبارها أمثلة قوية على هذه الحالات. أن العامل الرئيسي في اعتناقهم الإسلام هو قراءة القرآن وتأثرهم العميق به. وهنا تطرح الأسئلة التالية: ما هو تأثير النص القرآني على هؤلاء الناس؟ أين يكون تأثير القرآن ؟ هل هو في خطابه للعقل البشري وفهم احتياجاته؟ أو أنه يمثل نداءً للتفكير المنطقي والواعي في البشرية والطبيعة والكون؟ وهل حقاً وجد هؤلاء الناس أن الإسلام يمثل الحقيقة التي يبحثون عنها؟

٣- هناك اهتمام ضئيل جداً بالبعد العقائدي في التحول الديني. إذ يبدو أن الباحثين في ظاهرة الاعتناق والذين يناقشون قضية دينية لكنهم يتعمدون الإهمال الكامل للدوافع الدينية أو الأسباب العقائدية في هذه الظاهرة. وحتى عندما ينسبون التحول الديني إلى حاجات روحية بهدف التكيّف مع أزمة نفسية أو اجتماعية معينة، فهم لا يجيبون على السؤال التالي: إذا كان هؤلاء المعتنقون بحاجة إلى حياة دينية أو بديل روحي فلماذا يتحولون عن ديانة آبائهم؟ أو بطريقة أخرى: لماذا يتركون المسيحية ويعتنقون الإسلام؟ فمن الممكن أن يصبحوا أكثر تديناً من خلال دينهم نفسه ولا حاجة لتغييره بآخر. أعتقد أن الإجابة تكون من خلال الملاحظات التالية:

الأولى: هو فشل المسيحية في إعطائهم أجابات مقنعة لأسئلتهم. فهم يعتقدون أن المسيحية غير قادرة على تقديم الحياة الروحية التي يرغبون به لأن الكنيسة المسيحية مستعدة للتسوية مع متطلبات المجتمع العلماني، والتنازل عن قواعدها وعقائدها. إنهم يقولون أن المسيحية قد فقدت تأثيرها وسيطرتها على أتباعها. ويرى كثيرون منهم أن بعض العقائد المسيحية، كالتثليث والتجسد والتكفير عن الخطايا وأن المسيح ابن الله ووساطة رجال الكنيسة، سببت لهم الإرباك والغموض.

---

[1] درس موريس بوكاي القرآن الكريم كجزء من دراسة مقارنة بين الكتب المقدسة قام بها ثم أدت به إلى اعتناق الإسلام، نشرها بعنوان (الكتاب المقدس، القرآن والعلم الحديث)

أن مثل هذه العقائد تفتقد لقاعدة منطقية، أو بالكاد يمكن قبولها، وأنها تشجع المستعدين للإعتناق على البحث عن خيار ديني آخر ذي إيمان مقنع ومتماسك.

الثانية: بهدف تفسير ظاهرة اعتناق الإسلام في الغرب، أعتقد أنه من الهام التركيز ليس على "الجانب المتأثر" أي الأفراد المعتنقين أنفسهم فقط، بل الاهتمام أيضاً بـ"الجانب المؤثر" أي الإسلام نفسه.

يجب دراسة سبب انجذاب المعتنقين الغربيين بالإسلام؟ لماذا يجذبهم الإسلام بالذات؟ ماهي ميزات الإسلام الرئيسية التي تسهّل عملية اعتناق الإسلام؟ لماذا يقبلون الأحكام والقيود الإسلامية في حين تشن وسائل الإعلام الغربية الحملات الدعائية المضادة والمستمرة ضد الإسلام؟ ولماذا يقبلون على دين يوصف دائماً من قبل الإعلام الغربي بأنه عدواني ومتعصب ومتخلف وضد الحضارة الغربية؟ وما الذي وجده هؤلاء المعتنقون في الإسلام جعلهم يديرون ظهورهم لكل هذه الاتهامات ضد الإسلام؟

الثالثة: في رحلة البحث عن الحياة الروحية، فإن كثير من معتنقي الإسلام قد قاموا بتجريب عقائد وأديان أخرى مثل البوذية والهندوسية وهاريكريشنا، لكنهم مع ذلك حافظوا على إيمانهم بالإسلام ولم ينتقلوا إلى غيره، رغم أنهم كانوا ينتقلون من دين إلى آخر بسهولة.

فإذا كانت لديهم أزمة نفسية أو مشاكل إجتماعية، فلماذا لم يتمكنوا من حلها بنجاح من خلال اعتناقهم أديان أخرى غنية بالروحيات ووجدوا الحل في الإسلام فقط؟ فهل وجدوا توازناً بين الماديات والروحيات، وبين الفرد والمجتمع، وبين الإنسان والطبيعة؟ أم أنهم وجدوا في الإسلام نظاماً متماسكاً يضمن السلام والسعادة لكل البشرية لأن تعاليمه تسمو على التمييز القومي والعرقي والعنصري؟

٤- من معالم اعتناق الإسلام أن عدداً كبيراً من المعتنقين الغربيين إنما دخلوا الإسلام من خلال الطرق الصوفية. "فالطرق الصوفية تتحمل حصة رئيسية في نشر

الإسلام، ولكنها أيضاً تلعب دوراً هاماً في تعزيز اعتناق الإسلام".[1] أن ٣٣٪ من الإنكليز الذين يعتنقون الإسلام يأتون إليه عبر الطرق الصوفية.[2] أن الطرق الصوفية ما زالت تجذب الكثير من المعتنقين الغربيين من مختلف الطبقات الاجتماعية والأعمار والمستويات الدراسية، رجالاً ونساء. وهنا يمكن الإشارة إلى مجموعة من المفكرين الأوربيين أمثال الفيلسوف الفرنسي رينيه غينون، والصوفي الإنكليزي مارتن لنغز والفيلسوف السويسري فريتهوف شاون والمستشرق السويسري تيتوس برنكهارت. وأما الأسكوتلندي عبد القادر الصوفي فقد أسس فرقة صوفية أوربية تدعى "المرابطون". فهؤلاء المعتنقون يبحثون عن خبرات روحية وأخلاقية لأن المجتمعات الغربية ما تزال تسير نحو حياة لادينية ورفض الإيمان بالله. في هولندا مثلاً، كانت نسبة الذين يؤمنون بالله هي ٤٧٪ عام ١٩٦٦. وخلال ثلاثين عاماً انخفضت النسبة إلى ٢٤٪ عام ١٩٩٦.[3] أن انجذاب الأوربيين إلى الطرق الصوفية قد يمثل رفضاً للحياة المادية الغربية والثقافية والغربية وكذلك المسيحية.

٥- من المعالم الملحوظة في اعتناق الإسلام المعاصر هي أن غالبية المعتنقين من الإناث. وفي الوقت الذي لا توجد معلومات إحصائية، لكن توجد تقديرات عامة تؤكد ذلك. ويرى الباحثون في الاعتناق أن ارتفاع نسبة الإناث الغربيات في اعتناق الإسلام يعود إلى العلاقات العاطفية مع الرجال المسلمين، سواء قبل الزواج أو بعده. وهذا التفسير ربما يصدق على معظم الحالات، ولكن توجد حالات أخرى كثيرة تكون فيها النساء الأوربيات قد اعتنقت الإسلام دون وجود علاقة عاطفية مع مسلمين. فهن لديهن دوافعهن الخاصة في البحث عن بديل ديني غير ما ذكر من قبل. على أية حال، تطرح هذه الظاهرةمجموعة أسئلة تتعلق بانجذاب

[1] Levtzion (1979), p. 17

[2] Ali Köse (1996), p. 142

[3] G. Dekker, J. De Hart & J. Peters (1997), *God in Nederland*, p. 18

النساء الغربيات إلى الإسلام: لماذا تترك هؤلاء النساء الحرية والثقافة الغربية ويدخلن في نظام صارم مليء بالممنوعات والمحرمات وطاعة الرجال؟ لماذا يرتدين الحجاب الإسلامي الذي يعتبر بنظر كثير من الغربيين مظهراً للإضطهاد وقمع المرأة المسلمة؟ إذا كانت وسائل الإعلام الغربية تقدم المرأة المسلمة بأنها عاجزة، أمية، وأقل من متاع يملكه الرجل، فلماذا تعتنق النساء الغربيات الإسلام؟

هذه القضية بحاجة إلى دراسة موسعة وتحليل عميق من اجل التوصل إلى تفسيرات مناسبة لفهم الدوافع الحقيقية التي تجعل هؤلاء الغربيات يعتنقن الإسلام. يعتقد الباحث الأمريكي لاري بوستون أن الصورة السلبية للإسلام في الغرب "تجد تأثيراً ضئيلاً في عيون المرأة الغربية المعاصرة. وكذلك المعايير الشرقية التقليدية في الملابس والتفاعل الإجتماعي لا تعتبر حكماً إجبارياً في البيئات الغربية".[1]

إعتناق المفكرين الغربيين للإسلام

إن اعتناق الإسلام عملية متعددة الجوانب، تراكمية، متفاعلة وتدريجية. فلكل معتنق دوافعه الذاتية وبيئته وظروفه. فلا يوجد عامل محدد واحد يكون المؤثر الحيوي في الاعتناق، بل هناك دوافع مختلفة في مراحل زمنية مختلفة. أن عاملاً معيناً قد يكون مؤثراً في مرحلة معينة من مراحل عملية الاعتناق، في حين يكون عامل يلعب دوراً هاماً في مرحلة أخرى.

ولتفسير ذلك أذكر مثالين: الأول، من أجل غرض علمي يقوم أحدهم بدراسة الإسلام، كبعض المستشرقين والمتخصصين بالإسلام، أو من خلال الفضول حين يقبل على قراءة القرآن. في هذه المرحلة، يجد هذا الشخص أن الإسلام والقرآن يزودانه بمعرفة جديدة ويجيبان على تساؤلاته الفكرية وأسئلته الدينية السابقة. وقد يبدأ هذا الشخص بالتفاعل مع هذا الدين الذي اكتشفه مؤخراً. وهذا التفاعل هو

---

[1] Poston (1992), p. 164

الذي يعبّد الطريق أمامه لاتخاذ قرار: اعتناق الإسلام. هنا تكون الدراسة والفضول عاملاً مؤثراً في الفترة الأولى، ولكن فيما بعد، تكون العوامل الفكرية والدينية هي المهيمنة على عملية الاعتناق.

والمثال الآخر، أنه في حالة علاقة الحب بين مسلم(ة) وشريك(ة) غير مسلم(ة). فالعوامل المؤثرة في الاعتناق قد تكون نفسية وإجتماعية. يقوم الشريك(ة) غير المسلم بالتحول إلى الإسلام من أجل الزواج أو الاحتفاظ بهذه العلاقة لوقت طويل. هنا تلعب العواطف دوراً هاماً في المرحلة الأولى، ولكنها بعد الاعتناق، فإن المعتنق الجديد قد يكتشف عالماً جديداً من الأفكار والعقائد والعلاقات في الإسلام. بعد ذلك، يصبح المسلم الجديد أكثر اهتماماً بالعقائد الإسلامية، ويبدأ بدراستها بجدية. ومن خلال نشاطات فكرية مختلفة، قد يصبح مفكراً مسلماً. أن كثير من المعتنقين لم يكونوا مفكرين قبل اعتناقهم الإسلام، ولكنهم بواسطة دراستهم للإسلام وممارسة الدعوة الإسلامية ومناقشة غير المسلمين جعل منه داعية مشهوراً مثل يوسف إسلام، أو كاتباً معروفاً مثل مراد هوفمان وأحمد ثومبسون وعبد القادر الصوفي.

إن واحداً من العوامل التي تسهّل اعتناق الإسلام هو الاتصال بالمسلمين أو الأدب الإسلامي (نصوص إسلامية أو كتابات تتحدث عن الإسلام وتعاليمه). إذ من الصعب القبول بأن الإعتناق يحدث دون إتصال بالإسلام أو المسلمين. جميع المعتنقين لديهم مثل هذه الخبرة، سواء من خلال الاتصال الإجتماعي مع المسلمين أو التعامل مع الكتابات الإسلامية (قرآن، تاريخ الإسلام، تعاليم الإسلام...) بطريق الصدفة. وقد يكون الإتصال بالمسلمين عبر السفر إلى البلدان الإسلامية أو عبر العلاقات مع مسلمين يقيمون في الغرب.

ولكن هذه الحقيقة، بالطبع، لا تعني أن كل شخص لديه اتصال بالمسلمين سيعتنق الإسلام. فهناك أعداد كبيرة من المستشرقين والمتخصصين بالإسلام واللغة العربية والشريعة الإسلامية والتاريخ الإسلامي والمجتمعات الإسلامية، لكنهم لم يعتنقوا الإسلام. وأكثر من ذلك، فهناك الكثير من رجالات الدولة والكتاّب

والصحفيين والمفكرين والفلاسفة والعلماء الغربيين الذين أعربوا عن إعجابهم بالإسلام والحضارة الإسلامية لكنهم لم يدخلوا في الإسلام أمثال الأمير البريطاني جارلس، رئيس الوزراء البريطاني توني بلير، العالم توماس كارليل، الزعيم الهندي المهاتما غاندي والكاتب الفرنسي ألفونسو لامارتين.[1]

دوافع المفكرين الغربيين لاعتناق الإسلام

إن المعتنق هو نتاج خلفيته وبيئته، فهو يتأثر بمختلف العوامل النفسية والاجتماعية والفكرية والسياسية والدينية والتي تقود الفرد لتغيير ديانته. والمفكرون الغربيون المسلمون ليسوا استثناء من ذلك، ولكن يتوقع منهم أن يكونوا أكثر عقلانية ويستخدمون طاقاتهم الفكرية في اتخاذ قرار تغيير دينهم. فهم أقدر من غيرهم على مناقشة الأمور بفكر ووعي. وحسب مختلف تجارب المفكرين الغربيين المسلمين، وحسب نظريات التحول الديني فإن هناك دوافع مختلفة في مختلف الفترات والمراحل والتي تلعب دوراً في عملية اعتناقهم. ولعل هناك بضع عوامل تؤثر في نفس الوقت على الشخص المستعد للإعتناق، ويتغيّر تأثير كل عامل منها من مرحلة إلى أخرى طوال عملية الاعتناق التي تستغرق سنوات طويلة. و اعتماداً على نظريات إعتناق الإسلام التي نوقشت من قبل، وعلى أساس البحوث والمواد المتوفرة (منشورة أو عبر المقابلات التي أجريتها معهم) فإن دوافع المفكرين الأوربيين التي تقودهم إلى اعتناق الإسلام يمكن تقسيمها كالتالي:

---

[1] صرح الأمير جارلس أن "الإسلام أنتج للبشرية حضارة مزدهرة". وقال بلير "الإسلام دين التسامح والسلام". ويقول كارليل "إذا قرأت القرآن ستتأكد فوراً بأنه ليس من الأدب العادي. إن عمل فني يقفز من القلب سرعان ما يخترق القلوب الأخرى". ويؤكد غاندي "إذا كان الغرب يغط في الظلام، كان نجم الإسلام يسطع في الشرق ، جالباً معه النور والسلام والغوث للعالم الذي يقاسي". وكتب لامارتين "إن ديناً (أي الإسلام) حمل المسؤوليات الثقيلة التي نشرها إلى مسافات، وحافظ على قوته الكبيرة لفترة طويلة، لا يمكن أن يكون كذبة. إنه حقيقي ومقنع". (راجع موقع www.hizmetbooks.org)

١- البحث عن نظرة جديدة للعالم Seeking a new worldview

الشخصيات المفكرة تبحث عن نظرة جديدة للعالم عندما تعجز ثقافتهم ومجتمعهم ودينهم عن الاستجابة لحاجاتهم الفكرية وتساؤلاتهم الفلسفية. فإذا ما وجدوا أن نظاما فكريا معيناً يمنحهم تفسيرات مقنعة وحلولاً مقبولة للتساؤلات التي تشغل أذهانهم، وتزودهم بنظرة عالمية كاملة، فسينهمكون به، وسوف يستجيبون له، ويتفاعلون مع هذا النظام الفكري. بعد ذلك، وإذا ما أصبحوا مقتنعين تماماً به، فلن يترددوا في اتباع قواعده ومبادئه حتى لو أدى ذلك إلى أن يقودهم إلى اعتناقه.

منذ عام ١٩٣٣ انتمى روجيه غارودي للحزب الشيوعي الفرنسي لأنه كان يعتقد أن "الشيوعية كانت الاختيار الوحيد الذي يطرح بديلاً للخروج من أزمة الرأسمالية. كما كانت أفضل جبهة تقاوم هتلر والنازية في هذه الفترة.. وفي فرنسا ـ على سبيل المثال ـ كان معظم المشتغلين بالكتابة والفنون وأساتذة الجامعات، وحائزي جائزة نوبل: إما أعضاء في الحزب الشيوعي أو أصدقاء للشيوعيين. وذلك بسبب الحالة السيئة التي نشأت عن أزمة الرأسمالية وتيار المقاومة لنازية هتلر".[١]

قبل اعتناقه الإسلام،كان غارودي يناقش بعمق مسألة الحوار بين الحضارات. إذ كان يؤمن بأن الحضارة الغربية ستقود البشرية إلى مستقبل مدمّر ما لم تنسجم مع الحضارات الأخرى. لقد رأى أن "الحل لن يكون إقتصادياً ولا سياسياً. الحل أعمق من هذه الأبعاد". ثم يستنتج أن "سر النجاة يكمن في الديانات.. إنه نداء الإيمان: يمكنك أن تسميه الله أو أي إسم آخر، لا مشكلة فيما تقوله حول الدين: أنا مسيحي، أنا مسلم أو ملحد. المهم أن هذا الإيمان يصنع حياتك، لأن الدين هو طريق للتفكير والاعتقاد. الإيمان هو الطريق للفعل".[٢] وفي نفس الوقت كان

---

[١] مصطفى حلمي (إسلام غارودي بين الحقيقة والافتراء) / ص ١٧

[٢] غارودي (سيرة حياتي) / فصل من كتاب بالفرنسية لم ينشر بعد أعطانيه غارودي أثناء زيارتي له في باريس في ١٤ تموز ٢٠٠١.

غارودي يبحث عن نظام أخلاقي وعقائدي جديد قادر على جمع الديانات التوحيدية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام. وجد غارودي ذلك النظام في الإسلام، لأن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يقبل بالديانتين الأخريين.

كان غارودي قد اطّلع من قبل على الإسلام والمجتمع الإسلامي. ففي عام ١٩٤٤ كتب أول مقالة له بعنوان (المساهمة التاريخية للحضارة الإسلامية العربية). وفي نفس العام، دعي إلى حضور مؤتمر فكري بمناسبة افتتاح جامعة جديدة في تونس. وكان المؤتمر مكرساً لمناقشة (الإسهام التاريخي للحضارة العربية الإسلامية في الثقافة العالمية).[1] في تلك المناسبة صرح غارودي أن "أكثر الفترات شؤماً في تاريخنا هي سنة ٧٣٢، وهي السنة التي وقعت فيها معركة بواتييه (جنوب فرنسا) حيث تراجعت الحضارة العربية (في الأندلس) في هذا اليوم أمام البربرية الفرنسية". وكان قد اقتبس هذه العبارة من الروائي والناقد الفرنسي الشهير أناتول فرانس (١٨٤٤- ١٩٢٤). وفي تلك الفترة كان غارودي يوجه النقد لإدارة الإستعمار الفرنسي بسبب ظلمها للمسلمين الجزائريين.[2]

---

[1] غارودي (الإسلام والقرن الواحد والعشرين: شروط نهضة المسلمين) / ص ١٦. يذكر غارودي حادثتين لهما صلة بهذا البحث، الأولى أنه اعتقل في اليوم الثاني من المؤتمر من قبل البوليس الفرنسي لأن تونس كانت تحت الاحتلال الفرنسي. وقد وجهت له تهمة (الدعاية المضادة لفرنسا). كما وجه إليه اللوم لأنه صرح في عدة مناسبات أن (أكثر الفترات شؤماً في تاريخنا هي سنة ٧٣٢، وهي السنة التي وقعت فيها معركة بواتييه (جنوب فرنسا) حيث تراجعت الحضارة العربية (في الأندلس) في هذا اليوم أمام البربرية الفرنسية. يقول غارودي: لقد ضحكت طويلاً من هذا الاتهام، لأن العبارة كان قد صرح بها أناتول فرانس (روائي فرنسي شهير). والحادثة الأخرى هي أن عبد الناصر استقبل غارودي عام ١٩٦٩ في مصر، أي بعد صدور الكتاب بخمس وعشرين عاماً، وترجم إلى العربية، فقال له عبد الناصر: أتدري أنني بفضل هذا النص الصغير عرفتك منذ زمن طويل.

[2] كان غارودي برأس تحرير صحيفة (الحرية) أثناء إقامته في الجزائر. ونشر مرة فضيحة قام بها المستوطنون الفرنسيون الذين كانوا يملمون مزارع العنب، والذين أخفوا تقارير الكيمائيين التي تشير إلى نسبة السولفات في منتجات العنب ، حيث تسبب في موت كثير من الأطفال، وذلك حتى يواصلوا

وكان محمد أسد ينتقد الحضارة الأوربية أيضاً. إذ كان يبحث عن حل لأزمة الثقافة الأوربية: "لم أكن أشعر بأي اندفاع نحو أي من الأهداف والمساعي التي غمرت الجو الفكري الأوربي في ذلك الحين، وملأت أدبها وفنها وسياستها بدوّي من المحاورات الفعالة.. شعرت شعوراً قوياً، حتى في ذلك الحين، أن التقدم المادي وحده لم يستطع أن يوفر الحل".[1] لقد وجد أسد أن الثقافة والحياة الأوربيتين عاجزة عن الاستجابة للحاجات الإنسانية. وبعد أن اندمج في المجتمع المسلم (في الشرق الأوسط) لم يفتقد ثقافته الأوربية السابقة لأنه شعر بأنه لا ينتمي إليها. أثناء إقامته في الجزيرة العربية، سأل نفسه: لماذا لم تكن الحياة التي اخترتها بنفسي لا ترضيني تماماً؟ وما هو الذي كان ينقصني في هذه البيئة؟ ثم يجيب: بالتأكيد لم تكن تنقصني الدوافع الفكرية الأوربية، لقد خلفتها ورائي، ولم أشعر مرة بأنها تنقصني".[2] لقد احتلت العقائد الإسلامية فكر وعقل محمد أسد تدريجياً. إذ صار يقارن بين الأحكام والعقائد الإسلامية والآيات القرآنية بالأفكار الأوربية ومفاهيم الكتاب المقدس. لقد أعجب كثيراً بالمجتمع المسلم، إذ كتب عام ١٩٣٤ قائلاً: "لقد رأيت نظاماً اجتماعياً ونظرة إلى الحياة تختلف اختلافاً أساسياً مما هي الحال في أوربا. ومنذ البداية نشأ في نفسي ميل إلى إدراك للحياة أكثر هدوءً ـ أو إذا شئت ـ أكثر إنسانية، إذا قيست تلك الحياة بطريقة الحياة الآلية العجلى في أوربا. ثم قادني هذا الميل إلى النظر في أسباب هذا الاختلاف. وهكذا أصبحت شديد الاهتمام بتعاليم الإسلام الدينية".[3] لقد انبهر أسد بالمجتمع المسلم كثيراً

بيعهم لهذه المنتجات. قام الجنرال كاترو الحاكم العام بسحب أوراق غارودي فاضطر لمغادرة الجزائر سراً.

[1] محمد أسد (الطريق إلى الإسلام) / ص ٨٧

[2] محمد أسد (الطريق إلى الإسلام) / ص ٦١.

[3] محمد أسد (الإسلام على مفترق الطرق) / ص ١٣.

وخاصة السلام الداخلي والعلاقات الإنسانية التي يتمتع بها أفراده حيث يقول: "كان كافياً لأن يعرض أمامي رأياً جديداً في امكان تنظيم الحياة الإنسانية مع أقل قدر ممكن من النزاع الداخلي وأكبر قدر ممكن من الشعور الأخوي الحقيقي".

لقد غيّر هذا الإيمان نظرة أسد إلى العالم، حيث بدأ يؤمن بأن الإسلام هو الحقيقة الوحيدة والحل الأمثل لمشاكل البشرية. كما أنه لم يفكر في وجود نقطة ضعف فيه: "الإسلام، على ما يبدو لي، تام الصنعة، وكل اجزائه قد صيغت ليتمم بعضها بعضاً ويشد بعضها بعضاً. فليس هناك شيء لا حاجة إليه، وليس هناك نقص في شيء، فنتج عن ذلك كله ائتلاف متزن مرصوص. ولعل هذا الشعور من أن جميع ما في الإسلام من تعاليم وفرائض (قد وضعت مواضعها) هو الذي كان له أقوى الأثر في نفسي".[1]

٢- الاعتناق العقلاني Rational Conversion

إن التحول الديني ليس عملية سهلة أو فجائية ولكنها عملية معقدة وتدريجية. وبحسب ما توصل إليه الباحث الأمريكي بوستون فإن عملية الاعتناق تستغرق ١٤ عاماً تقريباً،[2] أي من الوقت الذي يبدأ فيه الشخص برفض دينه السابق إلى أن يعتنق الإسلام. هذه الفترة الزمنية التي توصل إليها بوستون لا تسري على جميع المعتنقين، لكنها تشير إلى أن المعتنق يستغرق فترة ما، طويلة أو قصيرة، حتى يقتنع بالإسلام. وطوال هذه الفترة، يكون المعتنق مشغولاً بدراسة ومناقشة عقائد وشعائر وتعاليم الدين الجديد الذي يشغل اهتمامه. فهو يقرأ ويبحث في المصادر الإسلامية كالقرآن الكريم والتاريخ الإسلامي والكتابات التي تناقض المفاهيم والعقائد والأحكام الإسلامية من أجل تعميق معرفته بالإسلام. فهؤلاء المعتنقون يبحثون عن إجابات لأسئلتهم المتعلقة بشتى القضايا الإسلامية مثل النظام الاجتماعي، قانون

---

[1] محمد أسد (الإسلام على مفترق الطرق) / ص ١٥

[2] Poston (1992), p. 166

الأسرة، حقوق الإنسان، الحرية الدينية، وضعية وحقوق المرأة، المشاكل الاقتصادية والسياسية ورأي الإسلام فيها.

إن اعتناق الإسلام يختلف عن اعتناق الديانات الأخرى، فالمستعد للإعتناق يركّز أكثر على دراسة الإسلام من خلال الرجوع إلى النصوص والأدبيات الإسلامية بهدف الوصول إلى فهم واعي للإسلام وعبر جهد فكري وعقلاني. يستنتج بوستون أن ٧٥٪ من حالات اعتناق الإسلام بين الغربيين تعود إلى دراسة تعاليم الإسلام ثم الاقتناع بها.[1] إذن إعتناق الإسلام هو اعتناق عقلاني أكثر منه عاطفي أو انفعالي أو علاقاتي.

هناك بعض الحالات التي يكون فيها المفكرون المعتنقون قد قبلوا الإيمان الإسلامي دون وعي، ولكن من خلال العواطف. وهناك بعض المعتنقين الذين قاموا وبوعي بمناقشة العقائد الإسلامية ثم بدأوا تدريجياً يعجبون بها، ثم صاروا يؤمنون بالإسلام قبل أن يشهروا إسلامهم عبر النطق بالشهادتين، التي تؤكد إعتناقهم الإسلام رسمياً. لقد فكّر محمد أسد بالعقائد الإسلامية ثم وجد نفسه ينسجم معها. وبدأ يتحقق من الحلول التي يعرضها الإسلام للمجتمع الإسلامي. واكتشف أن التعاليم الإسلامية ذات مستوى أعلى وأرقى من مستوى سلوك المسلمين. يقول أسد "لقد تحققت تماماً أن ثمة سبباً واحداً فقط للإنحلال الاجتماعي والثقافي بين المسلمين، ذلك السبب يرجع إلى الحقيقة الدالة على أن المسلمين أخذوا شيئاً فشيئاً، يتركون اتّباع روح التعاليم الإسلامية. فنتج من ذلك أن الإسلام ظل بعد ذلك موجوداً، ولكنه كان جسداً بلا روح.. وكنت كلما زدت فهماً لتعاليم الإسلام من ناحيتها الذاتية، وهضم ناحيتها العملية ازددت رغبة في التساؤل عما دفع المسلمين إلى هجر تطبيقها تطبيقاً تاماً على الحياة الحقيقية. لقد ناقشت هذه المشكلة مع كثير من المسلمين المفكرين...ثم زادت رغبتي في ذلك شدة

---

[1] Poston (1992), p. 176

حتى أني ـ وأنا غير المسلم ـ أصبحت أتكلم إلى المسلمين أنفسهم مشفقاً على الإسلام من اهمال المسلمين وتراخيهم".[1] واستمر تفاعل أسد مع الإسلام إلى درجة أنه آمن به دون أن يشعر، إذ انتبه إلى ذلك صدفة. فعندما كان في أفغانستان عام ١٩٢٥ في لقاء له مع حاكم إداري شاب، بادره هذا الشاب قائلاً: "ولكنك مسلم، غير أنك لا تعرف ذلك من نفسك". يعلّق أسد فيقول: لقد أثّرت فيّ هذه الكلمات، غير أني بقيت صامتاً. ولكن لما عدت إلى أوربا مرة ثانية عام ١٩٢٦ وجدت أن النتيجة المنطقية الوحيدة لميلي هذا هو أن أعتنق الإسلام.

هؤلاء المفكرون الغربيون قد يلتفتون إلى بعض الأفكار النقدية التي تشابه بعض المبادئ الإسلامية. ويرجع ذلك إلى أن الطبيعة البشرية التي يؤكد القرآن الكريم دائماً عليها. مثل هذه الأفكار والقيم المشتركة بين المفكرين تعود إلى مشاعرهم الإنسانية والتي ربما تطرح السؤال التالي: كيف يمكن إنقاذ البشرية من القمع والظلم؟ قبل اعتناقه الإسلام، كان مراد هوفمان يفكر ملياً بمحاضرة ألقاها مفكر مسلم جديد عهد بالإسلام هو الألماني محمد هوبوم M.Hobohm تناولت تعاليم الإسلام. وكان هوفمان نفسه مشغولاً بأفكار تبحث عن إجابات لتساؤلاته. فقد كتب رسالة قصيرة من ١٢ صفحة، عبر فيها عن رؤيته الفلسفية لما يعتقد أنه فلسفي حقاً. كما أدرج فيها خبراته الشخصية التي اكتسبها طوال سنين، وأراد أن يقدمها كهدية لولده بمناسبة عيد ميلاده الثامن عشر. وأراد هوفمان أن يطبع هذه الرسالة فذهب بها إلى ناشر مصري في مدينة كولون وأعطاها إياه. وبعد أن قرأها قال له: أن كنت مقتنعاً بما استخلصته، فأنت مسلم! يقول هوفمان: لم يكن بوسعي آنذاك أن أدرك هذا.. ومع ذلك فقد أقنعني برغبته في نشر هذا النص، عن طريق دار نشره، تحت عنوان "درب فلسفي إلى الإسلام".[2]

---

[1] محمد أسد (الإسلام على مفترق الطرق) / ص ١٣- ١٤.

[2] مراد هوفمان (الطريق إلى مكة) / ٢٩.

٣- الرغبة بالارتباط بالغيب Desire for Transcendence

يعيش المعتنقون الغربيون في ثقافة تسمح بمكان صغير للدين والروحيات والأخلاق. فالعلمنة والمادية تهيمنان على مختلف أنواع النشاطات في المجتمعات الأوربية في مجالات السياسة والاقتصاد والتعليم والإعلام وغيرها. وكثير من الناس يرغب بالارتباط بالله سبحانه وتعالى بشكل يغني حياتهم ويوسّع آفاق تفكيرهم وأذهانهم. وبالكاد يقبل علماء الاجتماع مثل هذه الدوافع الإيجابية كأسباب للإعتناق، بل يرونها عقلانيات لتعميق الدوافع التي (غالباً ما تكون مظاهر مرَضيّة) تختفي خلف أفكار دينية. ومهما كانت الحالة، فبعض الناس يعتنق ديناً آخر دون وجود أزمة صريحة.[١]

كثيراً ما قام المعتنقون الأوربيون بنقد الثقافة الأوربية لأنها تحصر الدين في البعد الشخصي فقط، وأنه لا دور له أي دور أساسي في المجتمع. يقول محمد أسد: "إن المدنية الغربية لم تستطع حتى الآن أن تقيم توازناً بين حاجات الإنسان الجسمانية والاجتماعية وبين أشواقه الروحية. لقد تخلّت عن آدابها الدينية السابقة، دون أن تتمكن من أن تخرج من نفسها أي نظام أخلاقي آخر مهما كان نظرياً، يخضع نفسه للعقل".[٢] وهذا يفسر لماذا ينتمي كثير من الغربيين إلى الطرق الصوفية أو يعتنقون الإسلام من خلال الجماعات الصوفية المسلمة. وليس لأنها تزودهم بحياة روحية غنية، بل لأنهم يرفضون الفصل التقليدي بين العلمانية والدين. فهم لديهم مفهوم واضح عن الله وكذلك عن مجموعة من المطالب الأخلاقية في نفس الوقت.

إن قسماً من المعتنقين يريدون حياة دينية عادية بحيث يحرزون بواسطتها توازناً بين الحاجات الروحية والجسدية. تتحدث المسلمة الهولندية ساجدة عبد

---

[1] Rambo (1993), p. 51

[٢] محمد أسد (الطريق إلى الإسلام) / ص ٢٥٤.

الستار عن خبراتها الدينية فتقول: "منذ البداية، وحتى عندما كنت طفلة، كنت أبدي اهتماماً كبيراً بالدين. وكما تعلمت من الراهبات والقساوسة والمعلمين، انبهرت بجوهر الدين، أي دين. لم يكن أساسي في الإسلام فكرياً بدرجة رئيسية، ولكن كان روحياً... لقد تشكّلت المحاور الفكرية بطريقة مختلفة عن الخبرة الروحية والقناعات".[١] وحسب هؤلاء المعتنقين، فالإسلام يزودهم بسلام داخلي وقناعة وسعادة وطمأنينة قلبية وأخوة وإخلاص وعلاقات حميمة مع الآخرين.

٤- فشل المسيحية Failure of Christianity

إن تغييب الدين في أوربا أدى إلى حدوث فراغ روحي. فالكنيسة المسيحية قد فشلت في ملء هذا الفراغ، وعجزت عن الاستجابة للحاجات الروحية للفرد الأوربي. يؤكد محمد أسد أنه "بسبب فقدان المقاييس الأخلاقية الموثوق بها، لم يستطع أحد أن يقدم إلينا، نحن الشباب، أجوبة مرضية عن كثير من الأسئلة التي كانت تحيرنا".[٢] يبدو أن الكنيسة المسيحية قد فشلت في تقديم أجوبة مقنعة على الأسئلة العقائدية والفكرية التي كانت تدور في أذهان أتباعها. وينتقد كثير من المعتنقين العقائد المسيحية مثل الخطيئة الأصلية التي تعتبر المرء خاطئاً وأنه يولد مع الخطيئة. تناقش ساجدة عبد الستار أن "المسيحية تحمل فكرة التثليث التي تجعل وحدانية الله غامضة. بلا شك في سياق العقيدة المسيحية، تحتل عقيدة ألوهية المسيح وظيفة ما. ولكن لو أخذتها من منظور أدبي وتاريخي، فإنك تمنح صفة الألوهية إلى رجل من لحم ودم، مدعياً أنه هو الله نفسه. كلا، لا يمكن القبول بذلك". وتشير السيدة ساجدة إلى موقف الكنيسة التي تقصي بقية الأديان، وتقارن هذا الموقف الإسلامي قائلة: "إن رجال الكنيسة يدعون أن عقيدتهم وحدها هي الصحيحة، وأن جميع الآخرين على خطأ. وعلى هذا الأساس فهم يرفضون بقية

---

[١] مقابلة أجريتها مع ساجدة عبد الستار في روتردام بتاريخ ٢٠٠١/١٠/١٧.

[٢] محمد أسد (الطريق إلى الإسلام) / ص ٧٠.

عقائد الناس الآخرين (غير المسيحيين). بينما نجد أن القرآن يقبل ويحترم جميع الأنبياء، وأن الله أنزل الوحي والأديان لجميع البشر في العالم".[1]

٥- الأسباب الفكرية Intellectual reasons

المفكرون مشغولون عادة بأنواع الأفكار التي يمكنها أن تعطي أجوبة مقبولة على مختلف المشاكل السياسية والاقتصادية والفلسفية وغيرها. فإذا لم يجدوا أجوبة في ثقافتهم وديانتهم، فربما يتابعون البحث عنها في ثقافات أو منظومات فكرية أخرى. أن حصولهم على إجابات في نظام فكري آخر قد يقودهم إلى الإعجاب به، والتفاعل معه ومع بقية مكوناته بما فيها الدينية. لقد امتلأ المفكر الهولندي المسلم عبد الواحد فان بومل إعجاباً بالإسلام عندما استمع إلى داعية مسلم يتحدث بالضبط عما كان يراود مخيلته من أفكار منذ وقت قصير: "إن أول خبرة حقيقية لي مع المعنى الداخلي للإسلام كانت خلال محاضرة ألقاها واعظ باكستاني في أمستردام. ففي مقدمته تحدث بعمق عن العلاقة بين الكبير Macro والصغير Micro، ورؤية القرآن بصددها: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم" (فصلت: ٥٣). لقد أوضحها بشكل ولّد في نفسي انطباعاً كبيراً. قبل تلك المحاضرة كنت أفكر مع نفسي في ماهية العلاقة بين الماكرو والميكرو. لقد كانت نوعاً من الصدمة لي أن أكتشف وجود شيء مثل هذه القضية في الإسلام، في حين كانت لدي أفكاراً مختلفة جداً عن الإسلام. لقد أخذت مني خمس سنوات حتى توصلت إلى استنتاج بأن الإسلام كان هو طريقي".[2]

وكان غارودي يبحث عن أيديولوجيا تمنح السلام والأمن للبشرية، وتمنح الانسجام بين الأخلاق والسياسة، بين الروح والمادة، بين الفرد والمجتمع، بين الثقافات الغربية وغير الغربية، بكلمة واحدة: أيديولوجيا عالمية تضم كل

---

[1] مقابلة أجريتها مع ساجدة عبد الستار في روتردام بتاريخ ٢٠٠١/١٠/١٧.

[2] مقابلة أجريتها مع عبد الواحد فان بومل في هليفرسوم بهولندا بتاريخ ٢٠٠١/١٠/٢٥.

البشر...دين يسمو فوق القومية والوطن واللغة والمستوى الاقتصادي للحياة...دين يمنح الحياة الإنسانية معناها الحقيقي، الإسلام. لقد وجد في الإسلام النموذج لنوع من الحوار التوفيقي الذي كان مشغولاً به طوال ثلاثين عاماً. أما هوفمان فقد كانت له تجربة ذات طبيعة جمالية ذات علاقة بالفن الإسلامي. كان في بداية حياته مولعاً بالفن الساكن كالرسم والنحت والعمارة والخط. وسرعان ما لفت انتباهه جمال الفن التشكيلي الذي يرى أنه يزداد إحساسنا به كلما زادت قدرته على الإيحاء بالحركة. وتطور هذا الاهتمام إلى انبهاره الشديد بعروض رقص الباليه، حتى صار ناقداً مرموقاً في الباليه يشرف على باب نقد الرقص في صحيفة ميونيخ المسائية عام ١٩٥٥. وعمل هوفمان بين ١٩٥٤ و١٩٨٠ ناقداً متخصصاً للباليه في صحف ألمانيا وبريطانيا وأمريكا. وعمل محاضراً لمادتي تاريخ وعلم جمال الباليه بمعهد كولونيا للباليه للفترة ١٩٧١ - ١٩٧٣. خلال وجوده في الجزائر كدبلوماسي عام ١٩٦١ لفتت إنتباهه الأعمال المعمارية الإسلامية كالمساجد والمدارس والأبنية القديمة. يقول هوفمان: "ألهمتني أعمال معمارية، مثل قصر الحمراء في غرناطة والمسجد الكبير في قرطبة (بإسبانيا)، اليقين بأنها إفراز حضارة راقية رفيعة. واستوعبت جيداً ما كتبه راينر ريلكا بعد زيارته لكاتدرائية قرطبة، إذ كتب (..تملكني منذ زيارة قرطبة عداء وحشي للمسيحية. إنني أقرأ القرآن وهو يتجسد لي صوتاً يستوعبني بقوة طاغية، وأندفع بداخله كما تندفع الريح في الأرغن)". لقد انبهر هوفمان بالفن الإسلامي حتى فقد الإحساس تجاه الفنون الأخرى فيقول: "صار الفن الإسلامي وطناً جمالياً لي، مثلما كان الباليه الكلاسيكي من قبل. وأصبحت أرى الأعمال الفنية للعصور الإغريقية والرومانية والقوطية ولعصر النهضة مثيرة وعريقة بل وعبقرية، ولكنها لا تنفذ إلى داخلي، ولا تحرك عواطفي ولا مشاعري. إنني أدرك قوة جاذبية هذا الدين الآن أفضل من ذي قبل".[1]

---

[1] مراد هوفمان (الطريق إلى مكة) / ص ٣٦.

دخلت الفتاة الإنكليزية هدى خطاب، سمانتا سابقاً، معهد الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن لدراسة اللغة العربية: "حتى ذلك الوقت، كانت لدي فكرة مشوشة عن الإسلام. وحالما بدأت بدراسة اللغة العربية وجدت نفسي منجذبة إلى الطريق الإسلامي. كان أحد المشرفين عليّ مسلماً، وبدأت ألتقي بمسلمين، وشاهدتهم كيف يعيشون حياتهم اليومية. لقد كنت أراقب حياة العائلة المسلمة. لقد انجذبت إلى أسلوب الحياة الإسلامية والقيم الأخلاقية وحجاب النساء أمام الرجال الأجانب". لقد كانت هدى خطاب تعاني من مشكلة نفسية تعود إلى طفولتها: "كنت أعاني من هيمنة رفاقي الإناث والذكور في المدرسة. ولذلك كنت أحب الفكرة التي لا تركّز على جسد المرأة".[1]

٦- تجارب وخبرات شخصية Personal experiences

يشكل الاتصال بالمسلمين أرضية جيدة لغير المسلمين في الحصول على معلومات حول الإسلام. فبواسطة الزواج والعلاقات الاجتماعية مع المسلمين، توفرت للعديد من المعتنقين فرصة جيدة لتعميق معرفتهم بالدين الإسلامي. أن وجود الجاليات المسلمة في البلدان الغربية قد سهّل توفير هذه الفرص للغربيين الذين كثير منهم ربما لم يلتقوا بمسلم من قبل، سواء بسبب عدم وجود المسلمين في بلدانهم سابقاً أو عدم سفر هؤلاء الغربيين إلى بلدان إسلامية. أن وجود المسلمين إلى جانب الغربيين في الحي والشارع والعمل والمدرسة والمصنع جعل من المسلمين جزء ملحوظاً في المجتمعات الغربية. ولا تكاد وسائل الإعلام الغربية يوماً ما تخلو من خبر أو تقرير أو تعليق أو برنامج ذي علاقة بالإسلام والمسلمين. الأمر الذي يلفت إنتباه المجتمع الغربي إلى الإسلام والمسلمين، سلباً أو إيجاباً، وإن كانت صورة الإسلام سلبية في الغالب. من جانب آخر قامت الأقليات المسلمة بتأسيس الكثير من المساجد والمراكز الإسلامية التي تقام فيها الشعائر الإسلامية

---

[1] إمام محمد إمام (المسلمون الجدد)، منشور في موقع صحيفة الشرق الأوسط الصادرة في لندن.

وتلقى فيها الدروس والمحاضرات الإسلامية.وتقام العديد من الندوات والمؤتمرات والحوارات الدينية والاجتماعات حول الإسلام والمسلمين. وهذه كلها توفر أجواء جيدة في تعريف الغربيين بالإسلام.

إن الأنظمة الغربية الديمقراطية تضمن للجميع الحرية الدينية وحريات ممارسة الشعائر الدينية والدعوة إلى الدين وحرية التعبير. فمن حق كل مواطن في البلدان الغربية التفكير والاعتقاد وممارسة أي دين أو قناعة دينية. ولا يستطيع أحد التدخل في قناعاته وتصرفاته الشخصية. هذه الحرية الواسعة تزيل جميع العوائق أمام الايمان بأديان أخرى غير المسيحية. أن البيئة الأوربية تمنح المستعدين للإعتناق خيارات عديدة لاختبار واختيار دين آخر دون مشاكل اجتماعية أو قانونية. هذا على العكس من البلدان الإسلامية حيث لا يحق للمسلم التحول إلى دين آخر، إذ يعتبر مرتداً، وقد يواجه عقوبات قانونية.

إن بعض المفكرين الغربيين قد التقى بالإسلام في البلدان الإسلامية. فقد سافر بعضهم أمثال محمد أسد إلى الشرق الأوسط وراقب المجتمعات المسلمة ودرسها عن قرب. ولكن بعض الحالات تشير إلى سفر المعتنقين إلى البلدان الإسلامية قد جاء صدفة ولأغراض أخرى، ولم تكن لهم دوافع لدراسة الإسلام أو المجتمعات الإسلامية. على أية حال كانت يمكن أن لا يكون لإقامتهم لعدة سنوات في مجتمع مسلم أي تأثير على مجرى حياتهم لولا تجاربهم الشخصية والمواقف التي مروا بها أثناء حوادث معينة جلبت إنتباههم للإسلام باعتباره أرضية للسلوك الاجتماعي والنظام الأخلاقي الذي يشكله الإسلام.

غارودي وتجربة المعتقل الجزائري

لقد مر كل من غارودي وهوفمان بتجارب مماثلة في مجتمعات إسلامية، ومن الصدفة أن يكون نفس المجتمع المسلم وهو الجزائر مع فارق في الزمن يقدر بعشرين عاماً وفي ظروف مختلفة. ففي الحرب العالمية الثانية كان غارودي أحد الناشطين في المقاومة الفرنسية ضد النازية والجيش الألماني الذي احتل فرنسا. في

أيلول ١٩٤٠ تم اعتقاله من قبل قوات حكومة فيشي Vichi والقائد المارشال بيتيان Petian. ثم جرى تسفيره إلى الجزائر التي كانت آنذاك تحت الاحتلال الفرنسي كي يقضي فترة سجنه في معسكر تابع للجيش الفرنسي في الصحراء الجزائرية في منطقة جلفا، حيث قضى هناك ٣٣ شهراً. في أحد الأيام تزعم غارودي حركة تمرد في المعسكر، ثم تم تقديمه إلى محاكمة ميدانية سريعة حكمت عليه بالإعدام. أعطى قائد المعسكر أوامره للجنود الجزائريين المسلمين المنضمين للفيلق الأجنبي Foreign Legion بإطلاق النار على غارودي لتنفيذ الحكم. يقول غارودي: "لقد اندهشت عندما رأيت الجنود يمتنعون عن إطلاق النار باتجاهي. لم أستطع فهم ما يجري أو سبب امتناعهم لأنني لا أعرف العربية، وهم لا يتكلمون الفرنسية. بعد ذلك أمر القائد بإعادتي إلى المعتقل، ثم استفسرت عن الأمر من أحد الجزائريين العاملين في الجيش الفرنسي، وكان يجيد الفرنسية فقال لي موضحاً: لم يكن امتناعهم عن إطلاق النار عليك لأنهم يحبونك، بل القضية تعود إلى الشرف والرجولة. فسألته: ماذا تعني؟ فقال: أن شرف المقاتل المسلم يمنعه من إطلاق النار على شخص أعزل. هذا هو العرف بين قبيلة (العبادات) التي ينتمي إليها أولئك الجنود. يضيف غارودي: لقد كانت هذه أول مرة أتعرف على الإسلام من خلال حادثة هامة جداً في حياتي.[1]

هوفمان وسائق الإسعاف المسلم

بعد أن التحق هوفمان بوزارة الخارجية الألمانية جرى تنسيبه للعمل في الجزائر للفترة ١٩٦١- ١٩٦٢ بصفته ممثلاً للقنصلية الألمانية العامة. وكانت الجزائر آنذاك تعيش ذروة الجهاد ضد المحتلين، حيث كانت جبهة التحرير الجزائرية تقود مواجهة قوات الاحتلال و(منظمة الجيش السري) وهي منظمة إرهابية فرنسية تضم

---

[1] مقابلة أجريتها مع روجيه غارودي في باريس في ١٤ تموز ٢٠٠١.

مستوطنين وجنوداً متمردين. يقول هوفمان: "كانت المعارك مستمرة، ولم يكن يمر يوم دون أن يسقط عدد غير قليل من القتلى في شوارع الجزائر. وغالباً ما يقتلون رمياً بالرصاص في مؤخرة الرأس من مسافة قريبة. ولم يكن لذلك من سبب إلا كونهم عرباً، أو لأنهم مع استقلال الجزائر. لقد شكّلت تلك الأحداث المحزنة أرضية لأول اتصال قريب لي بالإسلام الحي ".[1]

كان هوفمان يراقب سلوك مواقف الشعب الجزائري المسلم، وأندهش بمواقفه الإنسانية. ولاحظ أنهم رغم آلامهم ومعاناتهم تحت الإحتلال لكنهم كانوا أقوياء يصومون رمضان، ومتأكدون من النصر الحتمي على عدوهم. ثم صار يقارن بين ممارسات القوات الاستعمارية الفرنسية التي كانت ترتكب أفظع الجرائم وقتل أعداد هائلة من الناس وبضمنهم النساء، وبين الأخلاق العالية للجزائريين. ويصف هوفمان مشاعره بقوله: "لقد كنت أتساءل: ما الذي يجعلهم أقوياء هكذا؟ وما الذي يجعل هؤلاء السكان المحليين يتصرفون بهذا المستوى الراقي من التفكير والسلوك؟ ثم أدركت أن دينهم يلعب دوراً في كل شيء. ولكن أين يمكن أن توجد تعاليم هذا الدين؟ في كتابهم، إنه القرآن. فاشتريت نسخة مترجمة إلى الفرنسية، فقرأتها طويلاً كي أتعرف أكثر على الإسلام. ومنذ ذلك التاريخ لم أتوقف عن قراءتها حتى الآن".[2]

مرت السيدة رقية وارث مقصود، مثقفة إنكليزية، بتجربة مماثلة عندما التقت مصادفة بالإسلام عبر مجموعة من الطلاب المسلمين الذين استأجروا غرفاً في مسكنها. وكانت قبل ذلك قد عرفت شيئاً عن الإسلام باعتبارها تدرس مادة الدين، لكنها تأثرت كثيراً بهؤلاء الطلاب المسلمين: "لقد أعجبت بهدوئهم وشعرت بالأمن تماماً معهم. إذ لم يكونوا يسرقون أو يقومون بأي عمل مؤذ. ومن خلال

---

[1] مراد هوفمان (الطريق إلى مكة) / ص ٣٠.

[2] مقابلة اجريتها مع مراد هوفمان في اسطنبول بتاريخ ٣٠ تموز ٢٠٠١.

حديثي معهم، تعلمت الكثير عن الإسلام وقيم العائلة والشرف والنزاهة".[١]

٧- دوافع نفسية- اجتماعية Psycho- social motives

مثل بقية المعتنقين، فإن المفكرين المسلمين الجدد يتأثرون بمختلف العوامل الاجتماعية والدوافع النفسية. وهذا يصدق عليهم سواء في المرحلة المبكرة من حياتهم، أي قبل أن يصبحوا مفكرين معروفين، أو بعد أن مضوا شوطاً في نشاطاتهم الفكرية. أن الدوافع النفسية والاجتماعية قد تلعب دوراً رئيسياً أو ثانوياً في مختلف مراحل عملية التحول الديني. من الصعب تحديد أي عامل بالضبط هو الذي يلعب دوراً هاماً في فترة معينة.

إن العلاقة مع الأب قد تشكل مشكلة حقيقية أثناء فترة الطفولة أو في مرحلة المراهقة. ففي دراسة حول المعتنقين الإنكليز ظهر أن ثلثهم كانت لديهم علاقات سيئة أو متوترة مع آبائهم. وذكر ٢٦٪ من آبائهم كانوا غائبين عن المنزل ، في حين ذكر ٣٦٪ وصفوا آباءهم بانهم كانوا منسحبين ومنعزلين عن الاسرة. وذكر ٣٨٪ منهم أنهم كانت لديهم علاقات طبيعية مع آبائهم.[٢] وقد كان لبعض المفكرين الغربيين المسلمين علاقات متوترة مع آبائهم.

يروي محمد أسد طبيعة علاقته مع والده فيقول: "في أواخر عام ١٩١٤، بعد أن اشتعلت نيران الحرب العظمى (العالمية الأولى)، بدا لي أن الفرصة الكبرى لتحقيق أحلامي الصبيانية على قاب قوسين أو أدنى. كنت إذ ذاك في الرابعة عشرة من عمري، فهربت من المدرسة والتحقت بالجيش النمساوي بعد أن اتخذت لي اسماً مزوراً...بعد أسبوع نجح والدي المسكين في أن يتعقب آثاري بواسطة الشرطة، فأعادوني مخفوراً حقيراً إلى فيينا".[٣] تبدو علاقة أسد بوالده قد استمرت غير

---

[١] امام محمد امام (المسلمون الجدد) ، منشور في موقع صحيفة الشرق الاوسط الصاردة في لندن.

[2] Ali Köse (1996), p. 34

[٣] حمد أسد (الطريق إلى الإسلام) / ص ٦٩.

مستقرة ومتوترة. ففي عام ١٩١٨ دخل أسد جامعة فيينا وعمره ١٨ عاماً، حيث درس تاريخ الفن والفلسفة، لكنه لم يكن منجذباً للمسلك الأكاديمي. ففي المساء كان يقضي أوقاته في المقاهي منصتاً إلى المناقشات المثيرة بين رواد التحليل النفسي الأوائل أمثال الفريد إدلر(١٨٧٠- ١٩٣٧) وسيغموند فرويد(١٨٥٦- ١٩٣٩) وهيرمن ستاكل وأوتو جروس. يصف أسد تلك الفترة فيقول: "لقد نما قلقي وجعل من العسير عليّ جداً أن أتابع دروسي الجامعية. وأخيراً قررت أن أتركها نهائياً، وأن أجرب قلمي في الصحافة. ولكن أبي اعترض بشدة على ذلك، ودعم اعتراضه بتبريرات وجيهة لم أشأ أن أسلّم بها وقتئذ، منها أنني قبل أن أقرر اتخاذ الصحافة مهنة لي يجب على الأقل أن أثبت لنفسي أنني أستطيع الكتابة. ثم انتهى، في ختام إحدىمناقشاتنا الحامية، إلى القول: (وعلى كل، فإن شهادة الدكتوراه لم تمنع أحداً على الإطلاق حتى الآن من أن يصبح كاتباً ناجحاً). لقد كانت حجته سليمة، ولكنني كنت صغير السن جداً، مليئاً بالآمال لا يقرّ لي قرار. وعندما أدركت أنه لن يبدل فكره بدا لي أنه لم يبق إلا أن أبدأ حياتي بوسائلي الخاصة. وهكذا، دون أن أخبر أحداً بما عزمت عليه، ودعت فيينا في يوم من صيف عام ١٩٢٠ وأخذت القطار إلى براغ".[1]

ويمر مثقف أوربي آخر بتجربة من نوع آخر، بعد حوالي نصف قرن، وفي بلد يبعد آلاف الأميال من أوربا. فعندما بلغ الهولندي رفيق أحمد فريس من العمر ١٨ عاماً غادر هولندا لأنه كان يرغب بدراسة الفلسفة، لكن والده أصرّ عليه أن يدرس الهندسة، وإلا لن يدفع الوالد مصاريف الدراسة الجامعية. ولما كان القانون يجبره على الخدمة العسكرية لأنه لا يدرس، اضطر فريس إلى السفر إلى جنوب أفريقيا للعمل ودراسة الفلسفة في الوقت نفسه. حتى ذلك الوقت لم يكن قد قرأ شيئاً عن الإسلام أو القرآن. وهناك صاحب شاباً ألمانياً كان جده ألمانياً قد تزوج بإمرأة

---

[1] محمداسد (الطريق الى الاسلام) /ص٧٣.

سوداء. وكان صديقه هذا يشعر بالإحباط والتعاسة، وكان سكيراً طوال الوقت، رغم أنه كان عازفاً جيداً وناجحاً. في أحد المرات غادر فريس جنوب أفريقيا لمدة قصيرة، وعندما عاد إليها أصيب بصدمة عندما علم أن صديقه قد اعتنق الإسلام. وعندما زار فريس صديقه المسلم حديثاً لاحظ حصول تغيير طارئ وكبير في حياة صديقه وتصرفاته. فقد أصبح أكثر هدوءً ورزيناً، ويتحدث عن الأخلاق والخبرات الدينية. بدأ فريس يتساءل: أي نوع من الديانة هذه التي استطاعت تغيير صديقه تماماً؟ كيف يمكن أن تكون للإسلام هكذا قوة على تغيير الناس؟ هذه الأسئلة وغيرها بدأت تراود فريس. الأمر الذي دعاه إلى يطلب من صديقه أن يعيره بعض الكتب التي تتحدث عن الإسلام. في تلك الفترة توفيت زوجة فريس الدانماركية، فحزن عليها كثيراً لأنها تركته وحيداً. هذا الحادث جعله يفكر عميقاً بالموت وسببه ونهاية العالم والآخرة. كل هذه الخبرات الشخصية دفعت بفريس إلى اعتناق الإسلام، وليصبح اليوم واعظاً [١]وداعية وإمام مسجد في مدينة تلبورخ، جنوب هولندا.

لعل أهم منعطف مر بحياة غارودي والتي شقت طريق مستقبله باتجاه آخر هي تركه الحزب الشيوعي الفرنسي. فقد انتقد غارودي قيادة الحزب لأنها سكتت مؤيدةً الغزو السوفييتي لبراغ في عام ١٩٦٨. الأمر الذي ردت عليه القيادة بطرده من عضوية اللجنة المركزية للحزب في بداية عام ١٩٧٠، ثم بعد أشهر قليلة من عضوية الحزب نفسه.[٢] لقد أدت هذه التطورات إلى حدوث تصدع راديكالي في حياته. ففي تلك المرحلة كان يعاني من موت اجتماعي وانهيار داخلي. هذا التغير الدراماتيكي قد مهّد الطريق أمام غارودي ليكمل مشروعه في الحوار. في عام ١٩٧٤ قام بتأسيس "المعهد العالمي لحوار الحضارات" لتوضيح أهمية مساهمة

---

[١] مقابلة أجريتها مع محمد رفيق فريس في تلبورخ بهولندا بتاريخ ٥ /٢/ ١٩٩٩ .

[2] Gerholm (1988), p. 268

الحضارات غير الغربية في الحضارة الإنسانية. ثم أخذ يفكر في مسألة الأيديولوجيا التي تضم الديانات السماوية الثلاث، أو ما سماه بالعقيدة الإبراهيمية التي تضم الديانات التوحيدية الثلاث. في عام ١٩٨٢ أشهر غارودي إسلامه.

مصادر الدراسة

المصادر الإنكليزية

State Relation: -Allievi, S. (1996), Muslim Organization and Islam
The Italian Case, in

Arnold, T.W. (1896), *Preaching of Islam*, Westminister: Archibald
Constable.

Bulliet, R. W. (1979), *Conversion to Islam in the Medieval Period*,
USA: Harvard
University Press.

Dollah, M. A. (1979), *'The Social Psychology of Religious
Conversion'*,
Unpublished thesis, Glasgow University.

Esposito, J.L. (1991), *Islam and Politics*, New York: Syracuse
University Press.

Gerholm,T. (1988), 'Three European Intellectuals as Converts to
Islam: Cultural
Mediators or Social Critics?', T. Gerholm and Y.G. Lithman (ed.),
in *New Islamic*
77 - London: Mansell, 263 *Presence in Western Europe*,

Humphreys, R. S. (1995), *Islamic History*, Tauris Publisher: London
& New York.

James, W. (1919), *The Varieties of Religious Experience*,
Longmans, Green and CO:

London.
Koningsveld, P.S. van (1987), *Snouck Hurgronje en de islam*,
Leiden University.
Köse, Ali (1996), *Conversion to Islam: A study of Native British Converts*,
London: Kegan Paul International.
:Levtzion, N. (1979), *Conversion to Islam* (ed.), New York, London Holmes &
Meier Publishers, Inc.
Lewis, Philip (1994), *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity Among British Muslims*. I.B. Publishers, London, New York.
Malony, H.N. & Southard, S. (1992), *Handbook of Religious Conversion*,
Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
Nielsen, J. (1992), *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: Edinburgh
University Press.
Poston, Larry (1992), *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, Oxford: Oxford University Press.
Rambo, L. R. (1993), *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London:
Yale University Press.

Rambo, L. R. (1999), Theories of Conversion: Understanding and Interpreting
271. -Religious Change, in *Social Compass* 46 (3), 1999, 259
Sultán, Madeleine (1999), Choosing Islam: a Study of Swedish Converts, in
335. - *Social Compass* 46(3), 1999, 325
Van Koningsveld, P.S. (1987), *Snouck Hurgronje en de Islam*, Het Christendom, Faculteit der -Documentatiebureau Islam Godgeleerdheid,
Rijkuniversiteit Leiden.
Van Koningsveld, P.S. (1993), *Sprekend over de Islam en de moderne tijd*,
Prometheus, Utrecht/Amsterdam.
Westerlund, D. & E. Rosander (1997), *African Islam and Islam in Africa*,
London: Hurst & Company.

Wohlrab- Sahr, Monika (1999), Conversion to Islam: Between Syncretism and
Symbolic Battle, in Social Compass 46(3), 1999, 351-362.

Woodberry, J.D. (1992), Conversion in Islam, in Malony, H.N. & Southard, S.,
Handbook of Religious Conversion, Religious Education Press: Birmingham,
Alabama.

المصادر العربية

إمام محمد إمام (المسلمون الجدد)/ منشور في موقع صحيفة الشرق الأوسط.

جيفري لانغ (١٩٩٨) (الصراع من أجل الإيمان)/ دار الفكر: دمشق.

صلاح عبد الرزاق (١٩٩٦) (اعتناق الإسلام في الغرب: الأسباب والدوافع)/ في مجلة الفكر الجديد (١٣- ١٤).

علي الوردي (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث)/ دار كوفان، لندن.

محمد أسد (١٩٨٧) (الإسلام على مفترق الطرق)/ دار العلم للملايين، بيروت.

محمد أسد (١٩٩٤) (الطريق إلى الإسلام)/ الطبعة الثامنة، دار العلم للملايين، بيروت.

مراد هوفمان (١٩٩٨) (الطريق إلى مكة)/ دار الشروق، القاهرة.

مصطفى حلمي (١٩٩٦) (إسلام غارودي بين الحقيقة والافتراء)/ دار الدعوة، القاهرة.

يوسف إسلام (الإسلام ديني).

مقابلات مع:

روجيه غارودي، باريس في ١٤ تموز ٢٠٠١

مراد هوفمان، اسطنبول في ٢٥ تموز ٢٠٠١

ديفيد بيدكوك، لندن في ١١ مايس ٢٠٠١

عبد الواحد فان بومل، هيلفرسوم ٢٥ تشرين الأول ٢٠٠١

ساجدة عبد الستار، روتردام في ١٧ تشرين الأول ٢٠٠١

محمد رفيق فريس، تبلورغ في ٥ شباط ١٩٩٩

الباب الثاني

الفصل الأول

سيرة ذاتية لأهم المفكرين الغربيين المسلمين

من أجل إعطاء صورة واضحة عن المفكرين الغربيين الذين هم هدف هذه الدراسة، أقدم نبذة قصيرة عن سيرتهم الذاتية، وهم كل من محمد أسد (من النمسا)، مراد هوفمان (ألمانيا)، روجيه غارودي (فرنسا)، ديفيد بيدكوك (بريطانيا) و مريم جميلة من الولايات المتحدة الأمريكية. لقد اخترت هذه الشخصيات للأسباب التالية:

١ـ لأنهم يحتلون مكانة مرموقة من بين المفكرين الغربيين المسلمين.

٢ـ لقد أجريت مقابلات شخصية مع غارودي وهوفمان وبيدكوك، وقد حصلت من خلال تلك اللقاءات على معلومات هامة عن حياتهم. لقد مكنتني تلك المعلومات من رسم سيرتهم الذاتية بتفاصيل أكثر وأدق.

٣ـ توفر مطبوعات كثيرة تتناول سيرتهم الذاتية.

٤ـ لقد قمت باختيار هذه الشخصيات من مختلف البلدان الغربية بهدف تقديم صورة تمثل معتنقي الإسلام في الغرب.

في هذه السيرة الذاتية سأسلط الضوء على البيئة التي من خلالها يجب فهم هذه الشخصيات، وكذلك الظروف التي رافقت رحلة اعتناقهم الإسلام. وسأركز على أهم المنعطفات التي شهدتها حياتهم. أما بقية التفاصيل والمتعلقة بدوافع اعتناقهم الإسلام فقد تم التطرق إليها في فقرات (إعتناق المفكرين الغربيين للإسلام) و(الظروف الإجتماعية ـ الثقافية) و (المفكرون المسلمون في المنظمات الإسلامية) و (دورهم في وسائل الإعلام) و (دورهم في النقاشات السياسية). أما آراؤهم ومواقفهم وأفكارهم تجاه مختلف القضايا الإسلامية والسياسية والفلسفية والعقائدية والفكرية فقد تم تناولها على مدى فصول هذه الدراسة.

محمد أسد (١٩٠٠ـ١٩٩٢)

ولد أسد كان اسمه السابق ليوبولد فايس Leopold Weiss ـ في أسرة يهودية في ١٢ تموز ١٩٠٠ ، في مدينة لفوف Lwow بالنمسا. وينحدر من عائلة اشتهرت بسلسلة من الحاخامات، آخرهم كان جده بنيامين فايس Benjamin Weiss الذي

امتلك شهرة واسعة في مقاطعة بوكوفينا Bukovina النمساوية، لكن هذه السلسلة انقطعت بوالده أكفيا Akvia الذي لم يبد رغبة في أن يصبح حاخاماً، وفضّل دراسة الفيزياء. ولأسباب مالية لم يتمكن والده من تحقيق رغبته واضطر لدراسة الحقوق ليصبح محامياً. ورغم أنه حقق نجاحاً في مهنته هذه، لكنه لم يستطع قط أن يجد فيها ما يحببها إلى نفسه. أما والدة أسد، ملكا Malka فكانت ابنة مصرفي ثري. وكان لأسد أخ وأخت واحدة. وكان أحد أفراد عائلة أسد قد قام بتغيير دينه وهو عمه الذي وجد أن مهنة الحاخام لا تدر دخلاً كافياً في تلك الأيام، فأخذ يتاجر في الفراء. وفي إحدى رحلاته في أوربا قرر أن يهاجر إلى بريطانيا، فحلق لحيته وترك زوجته، ثم اعتنق المسيحية.[1]

رغم أن والدا أسد لم يكونا متمسكين بأهداب الدين اليهودي، لكنهما قررا تعليم ابنهما مبادئ الديانة اليهودية، حيث استقدما أساتذة خصوصيين لتدريسه العلوم الدينية اليهودية. ففي سن الثالثة عشرة تمكن أسد من إجادة العبرية والآرامية، ودرس العهد القديم والتلمود وتفسيرهما.[2] في مرحلة المراهقة، بدأ أسد يتساءل حول بعض العقائد اليهودية، وأخذ يرفض بعض مقدمات المعتقد اليهودي. ينتقد أسد صورة الإله في الديانة اليهودية بقوله "كان يبدو لي أن الله الذي يمثله العهد القديم والتلمود، كان مهتماً بأكثر مما ينبغي بالطقوس التي كان مفروضاً في عباده أن يعبدوه بواسطتها. كذلك خطر لي أن هذا الإله كان منشغل البال، بصورة غريبة، بمصائر أمة واحدة معينة، أعني العبرانيين. إن تكوين العهد القديم نفسه كتاريخ لأحفاد إبراهيم كان يميل إلى أن يجعل الله يبدو لا كخالق الناس أجمعين وربهم، ولكن كإله قبلي يكيف الخلق كله حسب حاجات شعب مختار".[3] وبمرور الزمن، تطورت هذه الانتقادات في ذهنية أسد إلى حد جعلته يترك ديانته، ولكن

---

[1] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ٦٤-٦٧.

[2] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ٦٨.

[3] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ٦٨.

في ذلك الوقت لم يبحث عن تجربة روحية أخرى أو دين آخر. إن خيبة أمله باليهودية قادته إلى نبذ كل دين منظم دستوري، وعدم الاهتمام بالمسائل الدينية والفلسفية.

بعد نشوب الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ ترك أسد مدرسته والتحق بالجيش النمساوي، لكن والده نجح في تعقب آثاره وإعادته إلى المنزل. منذ ذلك الوقت بدأت علاقته بوالده تشهد مصاعب وعدم استقرار.[١]

في عام ١٩١٨ دخل أسد جامعة فينا حيث درس تاريخ الفنون والفلسفة. وكان يقضي المساء في مقاهي النخبة المثقفة منصتاً إلى مناقشات وحوارات رواد التحليل النفسي أمثال الفريد أدلر Alfred Adler وهيرمان ستاكل Hermann Steckl وأتو غروس Otto Gross.[٢] في عام ١٩١٩ توفيت والدته، وتزوج والده مرة أخرى. وفي عام ١٩٢٠ بدأ الملل يتسرب إلى نفسه من الدروس الجامعية، وقرر ترك الدراسة في الجامعة وأن يجرب قلمه في الصحافة، لكن والده اعترض بشدة . ولم يسلّم أسد لموقف والده رغم أن احتجاجات الأخير كانت منطقية وسليمة. وهكذا غادر أسد فينا متوجهاً إلى براغ. بقيت علاقته بأبيه متوترة، فعندما علم باعتناق ولده الإسلام غضب كثيراً رغم أنه استلم رسالة من أسد يذكر له فيها بأن اعتناقه لم يغير حبه لوالده، لكن الأب لم يرد على رسالته واعتبره ميتاً.

في ذلك الوقت، أدرك أسد بأن الغرب يعاني من فراغ روحي حتى أنه كتب قائلاً "لقد أصبحت جميع القيم الأخلاقية والروحية التي ألفتها أوربا عدة قرون غير ذات شكل مقرر محدود، وذلك بفعل الفظائع التي حدثت ما بين عام ١٩١٤ وعام ١٩١٨. ولم يكن يبدو أن مجموعة جديدة من القيم ستفرض نفسها". ويصف أسد أجواء تلك الفترة من تاريخ أوربا والتحولات القادمة فيقول "لقد كان في الجو شعور من الهشاشة والخطر، إحساس مسبق بالجَيَشان الاجتماعي والعقلي جعل

---

[١] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ٦٩.

[٢] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ٧٠-٧١.

المرء يشك في ما إذا كان من الممكن أن يكون هناك، مرة أخرى، أيما استقرار في أفكار الإنسان ومساعيه". ثم يتحدث عن مشاعر الحيرة التي تسود الجيل الشاب فيقول "وبسبب فقدان المقاييس الأخلاقية الموثوق به، لم يستطع أحد أن يقدم لنا، نحن الشباب، أجوبة مرضية عن كثير من الأسئلة التي كانت تحيرنا. كان العلم يقول لنا (المعرفة هي كل شيء) ونسي أن المعرفة دونما هدف أخلاقي لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الفوضى والغموض".[1]

إن أهم منعطف في حياة محمد أسد هو رحلته إلى الشرق. لقد كانت رحلة مليئة بالخبرات الدينية الجديدة. في عام ١٩٢٢، دعاه خاله دوريان Dorian لزيارة مدينة القدس. وكان خاله طبيباً نفسياً وأحد تلامذة فرويد، ويرأس مستشفى للأمراض العقلية في القدس. هناك اكتشف أسد عالماً جديداً تماماً، فقد أسرته ثقافة وعادات ومناظر جديدة. لقد افتتن بأمة جديدة لم يعرفها من قبل: العرب. لقد انجذب كلياً إلى العرب، وحياتهم البسيطة ونبل أخلاقهم وخصائصهم، وأعجب بجلدهم واحتمالهم وهدوئهم الداخلي. أخذ يراقب سكان المدينة في رواحهم ومجيئهم، في جلساتهم ومشيهم، في أعمالهم وصلاتهم، قوافلهم وترحالهم وخيامهم. لقد انتابه شعور داخلي بانقلابات مقبلة في حياته منذ اليوم الأول في بلد عربي عند مشاهدته للبدو: "شعور داخلي بعالم لا حدود له ولكنه، مع ذلك، ليس عديم الشكل تماماً: عالم كان من المقدر أن يصبح سريعاً، عالمي أنا".[2]

بمرور الوقت، ازداد إعجاب أسد بالعرب، وبدأ يرسم لهم صورة قدسية عندما أخذ يقارنهم بالشخصيات والأحداث الواردة في الكتاب المقدس. وتطور ذلك الإعجاب بالعرب إلى تأييد سياسي وربما إلى الاعتقاد بأن الفلسطينيين هم أصحاب الأرض الحقيقيين. ورافق ذلك الموقف المتعاطف مع الفلسطينيين العرب حالة رفض للحركة الصهيونية. وعندما أصبح أسد مراسلاً لصحيفة ألمانية تدعى

---

[1] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ٧٠

[2] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ٩٧

فرانكفورتر زايتونغ FrankfurterZeitung صار يكتب مقالات مناوئة للصهيونية ومؤيدة للعرب والمسلمين، مع انحياز قوي ضد البريطانيين. وبدأ يلتقي بعض الزعامات الصهيونية مثل مناحيم أوسيشكين (١٨٦٣ـ١٩٤١) Menahem Ussishkin رئيس اللجنة الصهيونية التنفيذية، وحاييم وايزمن (١٨٧٤ـ١٩٥٢) Chaim Weizmann. وكانت مناقشاته ورفضه للصهيونية قد منحت أسد سمعة بأنه مناصر لقضية العرب.[١]

للفترة بين ١٩٢٤ إلى ١٩٢٦ مكث أسد في الشرق الأوسط متعاطفاً مع العرب والمسلمين. وصرف وقته في التعرف إليهم وزيارتهم في بيوتهم، وتعلم اللغة العربية، ويتعرف إلى العادات العربية.

وهناك منعطف كبير في حياة أسد يتمثل في زيارته للجامع الأزهر عام ١٩٢٤ ولقائه بشيخ الأزهر مصطفى المراغي الذي يعد من كبار الفقهاء المسلمين في عصره. لقد ترك اللقاء انطباعاً قوياً في نفس أسد حيث يقول "لقد ساعدني وصف الشيخ المراغي الحاسم للأزهر على أن أدرك سبباً من أعمق أسباب الانحطاط الثقافي الذي يبهر المرء في كل مكان في العالم الإسلامي".[٢] في ذلك الوقت وبعد تلك المقابلة أدرك أسد بأن الصورة الغربية عن الإسلام كانت خاطئة. ففي رؤيته الجديدة أدرك أن الإسلام كان نظاماً اجتماعياً حقيقياً وأنه "ما زال حياً، مدركاً في نظرة أتباعه وفي اعترافهم الصامت بمقدماته الأدبية، كانوا هم أنفسهم كمثل أناس مشلولين، غير قادرين على أن يحولوا اعتقاداتهم إلى عمل مثمر".[٣]

في عام ١٩٢٦ عاد أسد إلى برلين، وتزوج بأرملة ألمانية لها ابن في السادسة من عمره من زوجها الأول. وكانت كاثوليكية وليست بيهودية، اسمها إلسا شايمان.

---

[1] Kramer, M. (١٩٩٩), The Road to Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss), in Kramer, M. (١٩٩٩) (ed.), The Jewish Discovery of Islam, p. ٢٢٩.

[٢] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ١٩٢

[٣] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ٢٦٤

وهي رسامة نكبره بخمسة عشر عاماً.

لقد تحول عطف أسد السياسي للعرب وإعجابه بدينهم تدريجياً إلى انجذاب نحو الإسلام. لقد انجذب إلى دين يؤكد على العقلانية.[1] وتذكر مشهداً مر به في قرية من قرى أفغانستان عندما سأله أحد الأفغان: ولكن أنت مسلم!! فأجابه أسد: كلا لست مسلماً، لكني رأيت في الإسلام قدراً كبيراً من الجمال بحيث إنني أستشيط غضباً أحياناً لرؤيتكم تضيعونه.[2]

يبدو أن النقاش الفكري كان لوحده قادراً على إقناع بإعتناق الإسلام، ولكنه كان بحاجة إلى صدمة روحية تقنعه باتخاذ مثل ذلك القرار الصعب. يتحدث أسد عن مثل تلك التجربة التي مر بها عندما كان يركب قطار الأنفاق في برلين في شهر أيلول ١٩٢٦. لقد كان يراقب وجوه الناس وملابسهم ثم استنتج بأنهم "كانوا جميعهم دون استثناء يرتدون الملابس الحسنة ويقتاتون بالغذاء الجيد، وفي كل وجه منها استطعت أن أميز تعبيراً عن الألم الخبيء، إلى درجة أن صاحبه بدا وكأنه لا يشعر به". وعندما عادا إلى المنزل ألقى نظرة على مكتبه، وكان عليه نسخة مفتوحة من القرآن الكريم كان يقرأ فيها من قبل، فرفعه ليضعه جانباً، ولكن ما أن همم بإغلاقه حتى وقعت عيناه على الصفحة المفتوحة أمامه وقرأ: (ألهاكم التكاثر، حتى زرتم المقابر. كلا سوف تعلمون. ثم كلا سوف تعلمون. كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم. ثم لترونها عين اليقين. ثم لتسألن يومئذ عن النعيم). اعتراه الصمت لحظة، حتى كاد يشعر بأن الكتاب يهتز في يده. ثم التفت إلى زوجته: إصغي إلى هذا. أليس هو جواباً عما رأيناه في القطار؟.[3] ذهب أسد إلى صديق مسلم من الهند، وكان رئيساً للجالية الإسلامية الصغيرة في برلين، وأخبره برغبته في اعتناق الإسلام. وبحضور شاهدين نطق أسد بالشهادتين. بعدها قال له صديقه

---

[1] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ٢٦٦.

[2] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ٢٥٨.

[3] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ٢٦٨.

المسلم: لقد كان اسمك حتى الآن ليوبولد Leopold، وكلمة (ليو Leo) اليونانية تعني أسد، إذن سندعوك من الآن فصاعداً (محمد أسد). بعد بضعة أسابيع اعتنقت زوجته الإسلام أيضاً.[١]

يرفض المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان هذه الرواية التي يجد فيها "شيئاً من الخيال والشعر".[٢] اعتمد هوفمان في استنتاجه هذا على أطروحة دكتوراه كتبها باحث نمساوي حول محمد أسد والذي استنتج فيها بوجود قصص غير حقيقية في كتاب أسد الشهير (الطريق إلى الإسلام). وأنا أتفق مع تبرير هوفمان الذي يرى أن أسد قد أعجب بالعرب وبالمجتمع العربي وبالثقافة العربية قبل أن ينجذب نحو الإسلام. يعتقد هوفمان بأن "أسد عشق العروبة وافتتن كثيراً بالشرق واللغة العربية والعرب. لقد اكتشف الإسلام في وقت متأخر، عندما اعتقد بأن الإسلام يمكن أن يشكل بديلاً للعالم الغربي. هذا هو محمد أسد الذي لم يكن قد تحرر من الوهم بعد، وكان متفائلاً".[٣] ويرى هوفمان أن محمد أسد قد رسم لنفسه شخصية كاملة، معجب بلا حدود بالعِرق العربي وبالثقافة العربية".[٤] ويدعي الباحث مارتن كريمر أن في عائلة فايكنباوم Feigenbaum ، خال أسد، يسود اعتقاد بأن اعتناق أسد للإسلام نابع من كراهيته لأبيه والتي سرعان ما تحولت إلى احتقار لدينه وأقاربه".[٥]

أما أسد نفسه فقد حاول إعطاء جواب مقنع إلى الناس الذين يسألونه: "لماذا اعتنقت الإسلام، وما الذي جذبك منه خاصة؟ فيرد: لا أجد جواباً شافياً. لم يكن الذي جذبني تعليماً خاصاً من التعاليم، بل ذلك البناء العجيب والمتماسك بما لا

---

[١] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ٢٦٩.

[٢] لقاء المؤلف مع مراد هوفمان في اسطنبول بتاريخ ٢٥ تموز ٢٠٠١.

[٣] لقاء المؤلف مع مراد هوفمان في اسطنبول بتاريخ ٢٥ تموز ٢٠٠١.

[٤] Murad Hofmann (٢٠٠٠), Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam, in *Islamic Studies*, ٣٩: ٢ (٢٠٠٠), p. ٢٣٤

[٥] Martin Kramer (١٩٩٩), The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss), p. ٢٣٠

نستطيع له تفسيراً من تلك التعاليم الأخلاقية بالإضافة إلى منهاج الحياة العملية".[1]

في عام ١٩٢٧ عاد أسد مع زوجته وولدها إلى الجزيرة العربية، وبدأ يدر العلوم الإسلامية في المدينة المنورة. وكان المذهب الوهابي قد بدأ منذ بداية العشرينات بلعب دور هام في المؤسسة الدينية السعودية. وفي تلك المدارس درس أسد العلوم الإسلامية التقليدية كالفقه وقواعد اللغة العربية والبلاغة والتاريخ والحديث تفسير القرآن والسنة. لقد أمضى أربع سنوات دراسة في مدرسة دينية وهابية، وكانت لديه نقاشات مع بعض مشايخ الوهابية. وهذا ما يفسر بعض مواقف المتشددة والتقليدية، ،خاصة طريقته في التعامل مع نصوص السنة النبوية بلا نقد تاريخي أو نصي لها. فهو عادة ما يسير حرفياً مع المعنى الظاهري للأحاديث.

خلال رحلاته في الصحراء العربية، زار أسد مدينة حائل حيث قابل هناك أميرها ابن مساعد الذي ينحدر من فرع الجلوي من عشيرة ابن سعود، وكان صهراً للملك نفسه. مكث أسد يومين في ضيافة الأمير ابن مساعد الذي أكرمه كثيراً حتى أنه قدم له فتاة يتزوجها.[2] وتمكن أسد من بناء علاقة وطيدة مع الأمير والتي ساعدته في تعبيد الطريق لصداقة متينة مع الأمير عبد العزيز بن سعود(١٨٨٠ـ١٩٥٣) في مكة. وقبل أن يودع أسد مدينة حائل، قدّم لمضيفه خارطة ذات مقياس كبير للجزيرة العربية. بعد بضعة أشهر استلم الأمير عبد العزيز السلطة وصار ملكاً على السعودية بعد وفاة والده. وتمكن أسد من المحافظة على صلته بالبلاط السعودي من خلال تبادل الأحاديث مع الملك. وسرعان ما جذب اهتمام الملك وإعجابه. لقد كان أسد كثيراً ما يطري الملك ويمتدحه، ويتحدث معه حول الإسلام لأن الملك "كان يحب، طوال حياته، أن يتكلم عن الإسلام كرسالة ائتمن عليها".[3] وكان أسد يشارك الملك في التحدث عن أحلامه، إذ كان يروي للملك بعض

---

[1] محمد أسد (١٩٣٤)/ الإسلام على مفترق الطرق، ص ١٥

[2] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ١٦٠

[3] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ١٦٩

أحلامه التي توحي بأنه جاء استجابة إلى حلم رآه في برلين رأى فيه شخصاً عربياً يقدم له جملاً ليركبه، وسار الجمل به في الصحراء العربية متوجهاً نحو نور أبيض يبهر الأبصار.[1] ولا نعلم فيما إذا كان ذلك حلماً حقيقياً أم مجرد رواية اختلقها أسد لكسب ود الملك، ولكن بالتأكيد نجح أسد في كسب ثقة الملك عبد العزيز به حتى أنه كلفه بمهام سياسية عندما أرسله إلى الكويت والعراق ومصر وليبيا. وفي الأخير التقى بالشيخ عمر المختار (١٨٥٨ـ١٩٣١). لقد كانت تحركات أسد في البلاط السعودي تثير شكوك ومخاوف بعض الإدارات السياسية، حتى أن البريطانيين اتهموه بالتجسس لصالح الاتحاد السوفياتي. ففي تقرير عراقي رسمي عام ١٩٢٨، وصف مهمة أسد بأنها تنصب على الحصول على معلومات من الملك، وخاصة عبر سكرتير الملك الشيخ يوسف ياسين. وأن أسداً يستخدم تلك المعلومات في كتابة مقالات إلى بعض الصحف الألمانية والنمساوية للرد على بعض الصحف الأوربية التي تتناول بلاط الحجاز ونجد. ويتساءل التقرير: هل هناك علاقة بين ليوبولد فايس (الإسم الأصلي لأسد) وبين القنصلية البلشفية في جدة؟"[2]

في ذلك الوقت، تزوج أسد من فتاة عربية تدعى منيرة بنت الحسين الشمري، وهي ابنة أحد شيوخ القبائل المشهورة في الجزيرة العربية. وقد أنجب منها ولده الوحيد طلال أسد. وبعد ٢٣ عاماً أي في عام ١٩٥٢، طلقها. وقد شجب بعض العلماء المسلمين أمثال أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ـ١٩٧٩) ذلك الطلاق.[3]

غادر أسد الجزيرة العربية عام ١٩٣٢ متوجهاً إلى الهند بهدف دراسة المجتمعات المسلمة والثقافة الإسلامية في آسيا. وبحسب مصادر استخبارية بريطانية، كان لأسد علاقات من ناشط كشميري يدعى إسماعيل غزنوي في

---

[1] محمد أسد (١٩٥٤)/ (الطريق إلى الإسلام)/ ص ١٧٢-١٧٣

[2] تقرير رقم FO٩٦٦٧/٢٢ من (دائرة التقارير العامة Public Records Office) في لندن، نقلاً عن كريمر، ص ٢٣١-٢٣٢.

[3] مارتن كريمر، مصدر سابق، ص ٢٤٠

أمريتسار، والذي دعاه للسياحة في الهند "من أجل الاقتراب من جميع العاملين الهامين".[1] يطرح بعض الكتاب السؤال التالي: لماذا لم يعط أسد أي سبب حول مغادرته الجزيرة العربية؟ يرى البعض أن السبب يعود إلى تصاعد التوتر بين العرب واليهود في فلسطين.[2] وصل أسد إلى كراجي ثم انتقل مباشرة إلى أمريتسار (عاصمة كشمير). وهذا ما يؤكد أنه تلقى دعوة لزيارة تلك المنطقة. هناك، بدأ أسد نشاطاته مع الشعب الكشميري المسلم، وأُتهم ببث أفكار شيوعية. في عام ١٩٣٣ أتهم مرة أخرى بنشاطات شيوعية مما دعا الحكومة الكشميرية إلى إبعاده خارج الإقليم.[3]

ترك أسد كشمير متوجهاً إلى لاهور، حيث كانت فرصة للقاء الفيلسوف والشاعر الهندي محمد إقبال (١٨٧٦ـ١٩٣٨)، والذي أقنعه بالبقاء في الهند والعمل من أجل الدولة الإسلامية. لقد وجد أسد في الهند فرصة مثالية من أجل تعميق معرفته بالإسلام وخاصة السياسة الإسلامية.

في عام ١٩٣٤ نشر أسد كتابه الشهير (الإسلام على مفترق الطرق)، وهو أول أعماله في مجال الفكر الإسلامي. يهدف الكتاب بشكل رئيسي إلى معارضة المادية الغربية، وضد الفساد الأخلاقي للحضارة الغربية وضد المسيحية. يقدم أسد نصائحه للمسلمين ويدعوهم إلى الحذر من تقليد الغرب. انتشرت أفكار أسد، وخاصة تلك التي تدين الغرب، بشكل واسع في العالم الإسلامي حيث أعيدت طباعة الكتاب عدة مرات. وظهرت الترجمة العربية له عام ١٩٤٦ في بيروت. ويعتقد بعض الباحثين أن تلك الترجمة هي التي طوّرت فكرة (الصليبية) التي نادى بها المفكر المسلم سيد قطب (١٩٠٦ـ١٩٦٦).[4]

---

[1] مارتن كريمر، مصدر سابق، ص ٢٤٠

[2] مارتن كريمر، مصدر سابق، ص ٢٤٠

[3] مارتن كريمر، مصدر سابق، ص ٢٣٤

[4] مارتن كريمر، مصدر سابق، ص ٢٣٥

ويرى المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان بأن أسد يبدو في كتاب (الإسلام على مفترق الطرق) "ناقداً ثقافياً برؤية سياسية، وعالم اجتماع مختصاً بالديانات، ومفكراً سياسياً ذا قدرات تحليلية تصل إلى مستوى النبوءات".[١] وكمعتنق للإسلام يتعاطف هوفمان مع أسد عندما يصف الكتاب بأنه "نقد تاريخي وفكري واجتماعي للمسيحية والغرب ككل".[٢]

في عام ١٩٣٦ أصبح أسد محرراً لمجلة الثقافة الإسلامية Islamic Culture التي كان يمولها حاكم ولاية حيدر آباد، والتي كان يشرف على تحريرها المسلم الإنكليزي محمد مرمادوك بيكتال (١٨٧٥ـ١٩٣٦) Muhammad Marmaduke Pickthall حتى وفاته في نفس العام. لقد منح العمل الجدي أسداً فرصة ثمينة لكتابة مقالات علمية وترجمة نصوص إسلامية. كما أعطاه فرصة جيدة للإتصال بالنخبة المثقفة ودوائر المستشرقين والعلماء المسلمين في الهند أمثال أبو الأعلى المودودي الذي كان له تأثير هام في أفكار أسد الإسلامية.

في عام ١٩٣٨ استقال أسد من إدارة التحرير، وغادر الهند إلى فينا. وفي عام ١٩٣٩ وصل لندن وسعى من أجل إنقاذ عائلته اليهودية من أيدي النازيين الألمان، لكن محاولته فشلت وعاد إلى الهند مرة أخرى في صيف ١٩٣٩. في أيلول/سبتمبر ١٩٣٩ أعلنت بريطانيا الحرب على ألمانيا مما أدى إلى تعرض أسد للإعتقال في الهند لأن بلده، النمسا، قد تم إلحاقه بألمانيا، فأعتبر بذلك ألمانياً أي عدواً لأن الهند كانت آنذاك تخضع للحكم البريطاني المباشر. مكث أسد ست سنوات في معسكرات الإعتقال " وأثناء اعتقال أعاد اتصاله بخاله أريا فيكنباوم المقيم في القدس، والذي أخذ يرسل له الطعام والملابس والمال".[٣] أطلق سراح أسد عام

---

[١] Murad Hofmann (٢٠٠٠), Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam, in *Islamic Studies*, ٣٩: ٢ (٢٠٠٠), p. ٢٣٨

[٢] مراد هوفمان ، مصدر سابق، ص ٢٣٨.

[٣] مارتن كريمر، مصدر سابق، ص ٢٣٦.

١٩٤٥، حيث عرف بأن والده وزوجة أبيه وشقيقته قد أبعدوا من فينا عام ١٩٤٢ إلى معسكرات اعتقال نازية حيث لقوا حتفهم هناك.

في عام ١٩٤٧، حصلت الباكستان على استقلالها وصارت دولة مستقلة. وبسبب شهرته كمفكر مسلم، طُلب من أسد أن يؤسس ويدير دائرة الإحياء الإسلامي Department of Islamic Reconstruction والذي كانت مهمتها هي صياغة الأساس الأيديولوجي للدولة الإسلامية الجديدة. وسرعان ما انتقل إلى وزارة الخارجية حيث أصبح رئيساً لدائرة الشرق الأوسط. وفي بداية عام ١٩٥٢ تم تعيينه سفيراً للباكستان في الأمم المتحدة بنيويورك. إذ كان أسد يجيد عدة لغات مثل الإنكليزية والألمانية والعربية والأوردو).

بعد أن أمضى أسد بضعة أشهر في منصبه، قدّم استقالته دون أن يذكر سبباً لها. ويختلف الباحثون في أسباب الإستقالة. إذ يرى مراد هوفمان، الذي كان صديقاً لأسد في العقد الأخير من حياته، أن "السبب الحقيقي هو أن أسد كان يشعر بالوحدة في نيويورك لأن زوجته الأولى وولده بقيا في السعودية. فوقع في غرام سيدة أمريكية من أصل بولندي، بولا حميدة، اعتنقت الإسلام. وفي نفس الوقت أحبها وزير الخارجية الباكستاني لكنها فضّلت أسد عليه. الأمر الذي أغضب الوزير فقرر طرد أسد من وظيفته. إنها قضية قصة حب خالصة. ولما كان رئيس الوزراء الباكستاني نظام الدين من طائفة الأحمدية، لم يكن يرتاح لأسد".[١]

فقد أسد عمله مما جعله يواجه مشكلات مالية من أجل تغطية نفقات سكنه وطعامه في نيو يورك. ويبدو أنه كان يعمل بعقد مع الحكومة الباكستانية فلم يتلق راتباً تقاعدياً. وقد حانت له فرصة ثمينة عندما أقنعه ناشر أمريكي بكتابة قصة اعتناقه الإسلام. بدأ أسد مهمة جديدة ككاتب ومفكر، فكتب كتابه الشهير (الطريق إلى الإسلام) والذي ظهر لأول مرة بالإنكليزية عام ١٩٥٤ في نيويورك. وقّع أسد عقداً مع الناشر مما أتاح له دخلاً جيداً، خاصة بعد أن ذاع صيته. لقد

---

[١] مراد هوفمان، لقاء مع المؤلف في اسطنبول في ٢٥ تموز ٢٠٠١.

ترجم الكتاب إلى العديد من اللغات العالمية وطبع مرات كثيرة. ولا يخلو هذا العمل الأدبي الرائع من النقد، حيث ينكر عبدالله فيلبي (١٨٨٥ـ١٩٦٠)، وهو ضابط انكليزي اعتنق الإسلام وله دور معروف في الجزيرة العربية، بأنه قد تم إسناد أية مهمة سرية لأسد من قبل ابن سعود. إذ يقول "أن أسد كان مجرد صحفي يبحث عن قصة، رجل بلا نزعة لعمل جغرافي أو تحليل سياسي".[١] يستنتج كريمر بأنه لا يمكن قراءة كتاب (الطريق إلى الإسلام) باعتباره وثيقة لحقيقة تاريخية حول الجزيرة العربية أو ابن سعود أو حتى حياة مؤلفه. إنه رسم ذاتي منفعل يقترح أكثر مما يحكي. إن ويبقى وجه صاحبه دوماً في نصف الظل".[٢]

في عام ١٩٥٥ غادر أسد وزوجته حميدة نيويورك واستقرا في جنيف بسويسرا. وفي عام ١٩٦٠ بدأ مشروعه الكبير في ترجمة القرآن الكريم. في تلك الفترة، قام أسد بزيارة السعودية وأصبح واحداً من أصدقاء الملك فيصل (١٩٠٦ـ١٩٧٥) الذي أعاد لأسد جنسيته السعودية عام ١٩٦٣.[٣] وفي عام ١٩٦٤ ارتحل أسد من جنيف إلى طنجة بالمغرب ، ثم انتقل منها عام ١٩٨٠ إلى اسبانيا حتى وافته في شباط ١٩٩٢، حيث دفن في مدينة غرناطة.

في عام ١٩٦١ نشر أسد كتابه (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام) باللغة الإنكليزية في كاليفورنيا بالولايات المتحدة الأمريكية. ويمثل هذا الكتاب عملاً هاماً في مجال الفكر السياسي الإسلامي. إذ يتضمن بناء نظرية للدولة الإسلامية. لقد سعى أسد من أجل موائمة التراث الإسلامي مع المنجزات الغربية الحديثة في السياسة والإدارة حيث تبنى مفاهيم ومؤسسات غربية مثل البرلمان، الأحزاب السياسية، المعارضة السياسية، الانتخابات البرلمانية، المحكمة الدستورية وغيرها.

---

[١] مارتن كريمر، مصدر سابق، ص ٢٣٩.

[٢] مارتن كريمر، مصدر سابق، ص ٢٤٠.

[٣] مارتن كريمر، مصدر سابق، ص ٢٤١.

لقد كان أسد مسلماً متديناً، مؤمناً بالعقائد الإسلامية الأساسية، ويمارس الشعائر الإسلامية حسب المذهب السني. وكانت لديه بعض الأفكار التي أثارت غضب رجال الدين المسلمين. ففي ترجمته الشهيرة للقرآن الكريم المسماة (رسالة القرآن The Message of The Qur'an) ينفي وجود بعض الشخصيات القرآنية مثل لقمان الحكيم و الخضر وذي القرنين. كما أنه فسّر الإسراء والمعراج بأنها رحلات روحية محضة وليست انتقالاً جسمياً. كما تعرض أسد للإنتقاد لأنه اعتبر بعض المعجزات الواردة في القرآن مثل نار إبراهيم بأنها مجرد استعارات رمزية. ومع ذلك فقد كانت لأسد تفسيرات جديدة لبعض الأحكام الإسلامية. فهو يعتقد بأن الحجاب المفروض على المرأة المسلمة ليس سوى عرف مرتبط بالزمن، أي أن ما يُعتبر اليوم محتشم أو غير محتشم سيتغير شرعياً بمرور الزمن.[1]

مراد هوفمان (١٩٣١-)

ولد مراد ويلفريد هوفمان Murad Wilfried Hofmann في ٦ تموز ١٩٣١ لعائلة كاثوليكية في مدينة أشافينبيرغ Aschaffenburg بألمانيا. وكان والده مدرساً للرياضيات.

أثناء الحرب العالمية الثانية انتمى هوفمان إلى جماعة مسيحية يسوعية Congregatio Mariana. وكان هو ورفاقه يجتمعون اسبوعياً مع أحد القساوسة لتنظيم مقاومتهم للحكم النازي. إذ كان يسعون لاستقطاب الشباب إلى جمعيتهم بدل أن ينتموا إلى (منظمة شبيبة هتلر). وكان هو و صديقه كارل ياكوب بيركهارت Carl Jacob Burckherdt يتساءلان عما إذا من الصواب أن يكون عالم اللاهوت ودارس الأديان مسيحي الديانة. ثم بدأ فيما بعد يطرح أسئلة تشكك بالعقائد المسيحية. وبالرغم من اعجابه بفلسفة لودفيك ويتغينشتاين Ludwig

---

[1] مراد هوفمان، مصدر سابق، ص ٢٤٩

Wittgenstein لكنه كان على يقين تام من عدم وجود دليل ينفي وجود الله. شكلت تلك الأسئلة الفكرية المعلم الرئيسي في شباب هوفمان. وقد ساهمت دراسته للفلسفة في كلية يونيون Union College في نيويورك عام ١٩٥٠، إلى تعميق فهمه لهذا النوع من المعرفة.[1]

أكمل هوفمان دراساته وحصل على مستويات عالية. ففي عام ١٩٥٧ أنهى دراسته للقانون الألماني بحصوله على الدكتوراه في القانون من جامعة ميونيخ. وفي عام ١٩٦٠ حصل على شهادة الماجستير في القانون الأمريكي من جامعة هارفارد. وللفترة بين عامي ١٩٦١ إلى ١٩٩٤ عمل في وزارة الخارجية الألمانية، وتخصص في مسائل الدفاع النووي. وكان آخر مناصبه مدير إستعلامات حلف الناتو في بروكسل (١٩٨٣_١٩٨٧)، سفير ألمانيا في الجزائر (١٩٨٧_١٩٩٠)، ثم سفير ألمانيا في المغرب (١٩٩٠_١٩٩٤).

لم يكن هوفمان متديناً بل كان مشغولاً جداً بعمله كدبلوماسي. بالإضافة إلى ذلك كانت لديه اهتمامات بفن الباليه حيث عمل من عام ١٩٥٤ حتى عام ١٩٨٠ كناقد متخصص في الباليه في الصحف الألمانية والبريطانية والأمريكية. وألقى محاضرات لمادتي تاريخ وعلم جمال الباليه بمعهد كولونيا للباليه بين عامي ١٩٧١ و ١٩٧٣. وكان هوفمان شغوفاً وخبيراً بالخمور حتى أنه كان بإمكانه تحديد أنواع الخمور بمجرد تذوقها بطرف لسانه. وكان يقيم حفلات اختبار وتذوق النبيذ، يدعو إليها أصدقائه. إذ كان يستطيع تمييز أنواء العنب والتربة وطرق القطف وطرق التخمير من خلال سقف الحلق.[2]

فيما يتعلق باعتناقه الإسلام، يشير هوفمان إلى ثلاث تجارب هامة مرت في حياته: إنسانية وجمالية وفلسفية،[3] والتي يمكن اعتبارها دوافع دعته لاعتناق

---

[1] هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ٣٧

[2] هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ٥١-٥٢

[3] هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ٣٠

الإسلام. هذه الخبرات حدثت في أوقات مختلفة وفي ظروف متباينة.

بدأت تجربته الأولى مع الإسلام عام ١٩٦١ عندما انتدب ممثلاً للقنصلية الألمانية في الجزائر. فقد عايش فترة كفاح الشعب الجزائري ضد قوات الاحتلال الفرنسي. وشاهد المذابح والقتل المنظم وغير المبرر الذي كان يمارسه الفرنسيون ضد السكان المحليين. وكان هوفمان يلاحظ "مدى تحمل الجزائريين لآلامهم، والتزامهم الشديد في رمضان، ويقينهم بأنهم سينتصرون، وسلوكهم الإنساني، وسط ما يعانون من آلام". وكان يدرك "أن لدينهم دوراً في كل هذا".[١] ربما كان يتساءل مع نفسه: أي نوع من الديانات هذه التي تمنح أتباعها كل هذه الأخلاق السامية والثقة والصلابة والشجاعة والتضحية؟ أي دين هذا الذي يتحكم في جميع سلوكهم وأفكارهم وعواطفهم وحياتهم اليومية؟ في تلك الظروف الصعبة، كان هوفمان شاهداً على موقف انساني نبيل من قبل سائق سيارة إسعاف جزائري. ففي منتصف احدى الليالي أصيبت زوجة هوفمان الأمريكية بنزف اضطر إلى نقلها بسيارة إسعاف. وبسبب إغلاق الطرق بالحواجز من قبل القوات الفرنسية تأخر وصولها إلى المستشفى، فشعرت أنها ستفقد الوعي، فأخبرت هوفمان بأن فصيلة دمها (O ـ)، "وكان السائق الجزائري يسمع حديثها، فعرض أن يتبرع لها ببعض من دمه الذي هو من نفس فصيلة دمها. ها هو ذا العربي المسلم يتبرع بدمه، في أتون الحرب، لينقذ أجنبية على غير دينه".[٢] هذا الموقف الإنساني جعل هوفمان يفكر في كنه تصرف هؤلاء السكان المحليين، فأيقن أن دينهم وراء كل هذه الأخلاق العالية. وعندذاك بدأ بقراءة كتابهم أي القرآن الكريم، إذ وجد ترجمة فرنسية راح يتدبر في آياتها، فكانت فرصة للتعرف على الإسلام من مصدره الأساسي.

التجربة الثانية التي قادته نحو الإسلام كانت ذات طبيعة جمالية. إذ جذب الفن الإسلامي هوفمان باتجاه الإسلام. إذ كان هوفمان معجباً بالجانب الشكلي للجمال،

---

[١] هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ٣٢

[٢] هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ٣٣

ويرغب الغوص في أعماقه. وكان قد مارس تذوق الجمال من خلال ولعه بعروض الباليه، فقاده ذلك الإحساس إلى مراقبة الجمال في الطبيعة والغابات ثم في الأعمال المعمارية وخاصة الأبنية العتيقة كالكنائس والكاتدرائيات والقصور القديمة. وأثناء زيارته لإسبانيا سرعان ما انجذب هوفمان للفن المعماري الإسلامي الذي شاهده متجسداً في قصر الحمراء في غرناطة والمسجد الكبير في قرطبة. هذا الإنشداد والانبهار جعله يوقن بأن تلك الأعمال المعمارية الرائعة انما هي إفراز حضارة راقية رفيعة. يصف هوفمان مشاعره الأولى تجاه الفن الإسلامي فيقول: "صار الفن الإسلامي لي وطناً جمالياً، مثلما كان الباليه الكلاسيكي من قبل. وأصبحت أرى الأعمال الفنية للعصور: اليوناني والروماني والقوطي، ولعصر النهضة مثيرة وعريقة، بل وعبقرية، ولكنها لا تنفذ إلى داخلي، ولا تحرّك عواطفي ولا مشاعري... يبدو أن سره يكمن في حضور الإسلام في حميمية شديدة في كل مظاهر هذا الفن ، كما في الخط، والأرابيسك، ونقوش السجاد، وعمارة المساجد والمنازل والمدن. إنني أفكر كثيراً في أسرار إضاءة المساجد وفي بنائها الديمقراطي، وفي بناء القصور الإسلامية، الذي يوحي بحركة متجهة إلى الداخل، بحدائقها الموحية بالجنة، بظلالها الوارفة، وينابيعها ومجاريها المائية، وفي الهيكل الاجتماعي - الوظيفي المبهر للمدن الإسلامية القديمة الذي يهتم بالمعيشة المتجاورة تماماً كما يهتم بإبراز موقع السوق، وبالموائمة أو التكيف لدرجات الحرارة والرياح، وبدمج المسجد والتكية والمدرسة سبيل الماء في منطقة السوق ومنطقة السكن... إنه ذروة مجتمعية حيوية يجد فيها كل إنسان مكاناً له، شيخاً كان أم شاباً، صحيحاً كان أم معاقاً، فقيراً كان أم غنياً، أبيضاً كان أم أسوداً. ولا يوجد به عجلة، ولا أزمة ضيق وقت، ولا مبالغة في تقييم الذات، ولا خمور، ولا وسائل نقل ثقيل، ولا سياج، ولا ابتزاز، وحيث الجميع سواسية. كان ما أحسست به منذ البداية أنه إسلامي وباعث على السعادة هو في واقع الأمر التأثير الناضح للتناغم الإسلامي، وللإحساس بالحياة

والمكان الإسلاميين على العقل والروح".[1]

التجربة الثالثة التي ساهمت في اكتسابه خبرة هامة ذات طبيعة فلسفية، جاءت من خلال بحثه عن نظرة جديدة للعالم. بدأ يسأل نفسه أسئلة دينية وفلسفية ثم أخذ يبحث عن أجوبة لها. قادته تلك الأسئلة والأجوبة إلى الإيقان بوجود الله تعالى، وتساءل عن ماهية الاتصال بين الله والإنسان. قاده ذلك السؤال إلى ضرورة الوحي والدين، ولكن: أي دين يمكن أن يهديه نحو الحقيقة؟ هل هي اليهودية أو المسيحية أو الإسلام؟ جاءته الإجابة من خلال قراءته المتكررة للآية الكريمة (ألاّ تزر وازرة وزر أخرى) من سورة (النجم: ٣٨). يشرح هوفمان تصوره عن هذه الآية فيقول: "لا تعبر هذه الآية عن مبدأ أخلاقي فحسب، بل تتضمن مفهومين دينيين يمثلان أساسا وجوهرا لفكر ديني، هما:

أنها تنفي وتنكر وراثة الخطيئة، أنها تستبعد، بل وتلغي تماماً، إمكانية تدخل فرد بين الإنسان وربه، وتحمل الوزر عنه. وهذا المفهوم يهد، بل وينسف مكانة القساوسة، وتحرمهم من نفوذهم وسلطانهم الذي يرتكز على وساطتهم بين الإنسان وربه وتطهيرهم الناس من ذنوبهم". ثم يستنتج هوفمان أن "المسلم بذلك هو المؤمن المتحرر من جميع قيود وأشكال السلطة الدينية".[2]

ربما تمثل هذه التصورات والتفسيرات الانطباعات الأولية لهوفمان عندما اكتشف الإسلام، وربما تصدق هذه النظرة، إلى حد معين، على الإسلام في البيئة الغربية. كما أنها تقر نظرياً بعدم وجود حالة كهنوتية في الإسلام، ولكن تتمتع المؤسسات الدينية في البلدان الإسلامية بسلطات واسعة. إذ أن المؤسسات الدينية والعلماء والفقهاء قد يتخلون في جميع نواحي الحياة والنشاطات الإنسانية كالسياسة والاقتصاد والثقافة والفن والرياضة والإعلام والعلاقات الاجتماعية والسلوك الشخصي.

---

[1] هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ٣٦-٣٧

[2] هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ٣٨

شكلت فكرة إنكار الخطيئة الأصلية أهمية قصوى في تفكير هوفمان، لأنها حسب رأيه، تفرغ التعاليم المسيحية من عدة عناصر جوهرية مثل: ضرورة الخلاص، التجسيد، الثالوث، والموت على سبيل التضحية.[1] عندها لم تعد المسيحية تبدو بنظره سوى أنها ترتكز على أساطير متنوعة ومتعددة. كما تحولت نظرته للإسلام لتتجذر أكثر فأكثر حتى صار يعتقد أن الإسلام هو الدين الحق.

أخذت تلك القناعات ترسخ تدريجياً وصار هوفمان مهتماً بالفكر والعقائد الإسلامية. وقبل أن يعتنق الإسلام كان يميل إلى الإيمان بالعقائد الإسلامية حتى وإن كان هذا الإيمان يأخذ منحى فلسفياً وكلامياً. ففي عيد ميلاد ابنه الذي بلغ ثمانية عشر عاماً، عام ١٩٨٠، قدم هوفمان له هدية عبارة عن مخطوط من اثني عشر صفحة، تتضمن أفكاراً ومناقشات جمعها على مر السنين، كي يحدد له بشكل جازم ما يعتقد أنه فلسفياً حقاً، خاصة وأنه ـ أي هوفمان ـ درس الفلسفة في الجامعة. قام هوفمان بعرض هذه المخطوطة على شيخ مصري، محمد أحمد رسول، مدير دار نشر (المكتبة الإسلامية) في مدينة كولون. بعد أن قرأها الناشر، قال له: إن كنت مقتنعاً بما استنتجته، فأنت مسلم. لم يدرك هوفمان آنذاك أنه قد اقترب كثيراً من الإسلام ، وربما صار مسلماً دون أن يعي ذلك بنفسه، ولكنه اقتنع برغبة الناشر في نشر ذلك النص بعنوان (درب فلسفي إلى الإسلام).[2] يحتوي الكراس على مناقشات عقلية محضة أراد هوفمان من خلالها إثبات وجود الله من خلال الجهد العقلي وحدة ودون حاجة للوحي. وكان يؤكد أنه بالقدرات العقلية يستطيع المرء بلوغ الحقيقة. ثم يستنتج: "نحن سجناء مشاعرنا ولغاتنا وحواسنا. باستطاعتك أن تصير أكثر نقداً من خلال قدرتك على معرفة الأشياء بشكل عقلاني".[3] لقد بنى هوفمان هذه المقاربة الفلسفية معتمداً على الفلسفات الغربية والفلاسفة الغربيين

[1] هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ٣٨.

[2] هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ٢٩.

[3] مقابلة المؤلف مع هوفمان في اسطنبول، في ٢٠٠١/٧/٢٥.

أمثال لودفيك ويتنغشتاين الذي كان يعتبره أعظم فلاسفة عصره.

وهناك تجربة أخرى قادت هوفمان نحو الإسلام وهي محاضرة ألقاها محمد أمان (هربرت سابقاً) هوبوم Hobohm. وكان هوفمان قد شارك في دورة تدريبية سريعة قبل التحاقه بعمله كدبلوماسي. إذ تقوم وزارة الخارجية الألمانية بإعداد دورة خاصة لدبلوماسييها الذين سيخدمون في البلدان الإسلامية. وتهدف الدورة إلى إعطاء نظرة شاملة عن الديانات والثقافات والعادات في البلدان الإسلامية. وكان هوبوم واحداً من المحاضرين في تلك الدورة، وهو مثقف ألماني ودبلوماسي خدم في مناطق عديدة في العالم. وكان في ذلك الوقت يعمل ملحقاً ثقافياً في السفارة الألمانية في الرياض بالسعودية. وكان قد اعتنق الإسلام عام ١٩٤١.

أعجب هوفمان كثيراً بمحاضرة هوبوم، التي سمعها في ٨ أيلول/سبتمبر ١٩٨٠، وذلك قبل ١٧ يوماً فقط من إشهاره الإسلام. من الواضح أنه كان لهوبوم، وهو نفسه ألماني أيضاً ومسلم، تأثير حقيقي زاد في ترسيخ قناعاته السابقة بالإسلام. كما منحت تلك المحاضرة هوفمان قدراً كبيراً من الشجاعة في أن يتخذ قراره باعتناق الإسلام. في ٢٥ أيلول/سبتمبر ١٩٨٠ ذهب هوفمان إلى المركز الإسلامي في مدينة كولن بألمانيا، حيث نطق بالشهادتين، ثم اختار لنفسه اسماً إسلامياً هو (مراد فريد).[١]

لم يدرس هوفمان في جامعة إسلامية، ولكن بعد اعتناقه الإسلام بدأ بقراءة الكتب الإسلامية في مختلف المجالات: التاريخ، الفلسفة، التصوف، الفقه، السنة وتفسير القرآن. وكانت إحدى المجلات الفصلية الشهيرة الصادرة في بريطانيا تدعى (المراجعة الإسلامية The Islamiv Review) قد طلبت منه تقديم مراجعات لكتب إسلامية. وقد استجاب هوفمان وبدأ بعرض الكتب الإسلامية في المجلة. ولما كان عليه قراءتها ثم استعراض أهم الأفكار الواردة فيها، وتقدم نقد وتقييم

---

[١] مراد هوفمان (١٩٩٣)، يوميات ألماني مسلم، ص ٧٤

لتلك الكتب، أصبح لهوفمان حصيلة جيدة حيث قرأ أكثر من ١٥٠ كتاباً، الأمر الذي منحه مقداراً من المعرفة بالقضايا الإسلامية.[١] بالطبع لم يكتف هوفمان بتلك القراءات المحددة، بل أخذ يوسع من دائرة معلوماته فأخذ يقرأ مختلف المصادر الإسلامية والتفاسير المختلفة والترجمات العديدة للقرآن الكريم.

خلال زياراته المتواصلة لمختلف البلدان الإسلامية والجاليات المسلمة في الغرب، سنحت لهوفمان الفرص في لقاء العديد من الشخصيات الإسلامية والفقهاء أمثال شيخ الأزهر سيد طنطاوي والشيخ يوسف القرضاوي والدكتور حسن الترابي وغيرهم. وقد هيأت له تلك اللقاءات فرصة التزود بمعلومات جيدة وعميقة تجاه مختلف القضايا الإسلامية.

لقد جعل اعتناق الإسلام من هوفمان رجلاً ذائع الصيت لدى الأوساط المسلمة في ألمانيا والغرب وفي العالم الإسلامي أيضاً. وفي أول كتبه (الإسلام هو البديل) الصادر عام ١٩٩٢، يقدّم هوفمان الإسلام باعتباره أفضل بديل للمجتمع الغربي. فهو يعتقد أن الإسلام يمنح أميركا وأوربا فرصة لحل أزماتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والروحية. كما حاول في كتابه الإجابة على العديد من الاتهامات الموجهة ضد الإسلام مثل الأصولية والعنف والتعصب وكبت الحريات وقمع المرأة المسلمة وتطبيق الشريعة والدعوة إلى الجهاد وعدم احترام حقوق الإنسان وقضايا الفقه الإسلامي والدولة الإسلامية. ويسعى هوفمان لتبرير بعض المفاهيم والأحكام الإسلامية بأنها خارج البيئة الغربية. فهو يدعو إلى الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان. كما يؤيد مساواة المرأة المسلمة، ويرى بأن المرأة المسلمة غير ملزمة بتغطية رأسها وشعرها.[٢]

يحاول هوفمان موائمة الإسلام مع الثقافة الغربية والنظرات العالمية تجاه حقوق الإنسان والحريات. فهو يرفض كلا التيارين: المتطرف والمتغرب، ويدعو

---

[١] مقابلة للمؤلف مع هوفمان في اسطنبول بتاريخ ٢٠٠١/٧/٢٥.

[٢] هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٠٣.

إلى "دين الوسطية" وإلى قبول الإنجازات التكنولوجية والعلمية الحديثة. ويستعين غالباً بكلمات وآراء المصلحين المسلمين المعروفين أمثال جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ـ١٨٩٧) والشيخ محمد عبده (١٨٤٩ـ١٩٠٥) والشيخ عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ـ١٩٠٣) والشيخ رشيد رضا (١٨٦٥ـ١٩٣٥). كما يعزز آراءه بمناقشات وتفسيرات حديثة لأشهر العلماء والمفسرين المسلمين المعاصرين أمثال الشيخ يوسف القرضاوي وحسن الترابي وراشد الغنوشي وزكي بدوي وطه جابر العلواني وفتحي عثمان. كما أنه لا يتوانى في الأخذ من المفكرين الغربيين المسلمين أمثال محمد أسد وجيفري لانغ.[١] وينتقد هوفمان أولئك المسلمين الذين لا يلتزمون بالتعاليم الإسلامية أو أولئك الذين يلصقون الإتهامات الكاذبة بالإسلام. ومع ذلك فلديه أمل كبير في أن تصبح الجاليات المسلمة في الغرب قادة لتجديد الحضارة في الشرق، مشيراً بذلك إلى تواجد بعض المفكرين المسلمين في الغرب الذين يعملون ويكتبون بدون رقابة رسمية عليهم. وأن نتاجاتهم، برأيه، تعتبر أساسية لتطوير الإسلام.[٢] ويدافع هوفمان عن الديمقراطية في العالم الإسلامي وحقوق الإنسان ومساواة المرأة المسلمة. كما يؤيد تأسيس دولة إسلامية برلمانية حسب نظرية محمد أسد. ومع ذلك فهو لا يتوانى في انتقاد المسلمين ـ أفراد ومجتمعات وحكومات ـ لأنهم ما زالوا بعيدين جداً عن جوهر الإسلام.

إن وقت هوفمان مشغول بإلقاء المحاضرات والمشاركة في الندوات والمؤتمرات الدولية، وبتأليف الكتب وبنشر المقالات في المجلات. ويعمل حالياً كمستشار مالي في البنك الإسلامي في البوسنة والذي تموله حكومة دبي. يمارس هوفمان الشعائر الإسلامية وفق المذهب السني، وقد أدى فريضة الحج والعمرة. وكان قد طلق زوجته الأولى وهي أمريكية، وله منها ولده الوحيد. وتزوج بتركية عازفة آلة الهارب. يقضي هوفمان الصيف في إسطنبول، والشتاء في بلدته

[١] هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود، ص ١٢٢.

[٢] أنظر موقع (إسلام أون لاين www.islamonline.net) المقالة (٧) في ٢٠٠٤/١/١٤.

أشافينبيرغ في ألمانيا.

روجيه غارودي (١٩١٣-)

ولد روجيه غارودي RogerGaraudy في مدينة مرسيليا، جنوبي فرنسا، في ١٥ تموز/يوليو ١٩١٣ لعائلة مسيحية كاثوليكية. وكان والداه ملحدين، ولكنه اعتنق البروتستانتية. وأعتقد أن اعتناقه البروتستانتية يعود إلى سببين:

الأول، أنه أثناء دراسته الجامعية، عام ١٩٣٣، كانت لديه علاقات مع بعض القساوسة البروتستانت والذين كانوا يعطونه كتب الفيلسوف الدنماركي البروتستانتي سورن كيركغارد (١٨١٣-١٨٥٥) SorenKierkegaard. وكانوا يطلبون من غارودي قراءة تلك الكتب ثم تلخيص محتوياتها.[1] انجذب غارودي كثيراً لأفكار كيركغارد، واقتنع بنظرته تجاه النبي إبراهيم.[2]

والسبب الثاني، هو أن غارودي كان لديه موقف سلبي تجاه الكنيسة المسيحية الكاثوليكية، لأنها كانت تستخدم باستمرار من قبل أصحاب السلطة لإبقاء المضطهدين تحت قمعهم؛ ولأنها كانت تسعى لتعريف شخصية المسيح باستخدام المصطلحات المتحجرة للفلسفة اليونانية؛ ولأنها فقدت تأثيرها في الاقتصاد الغربي والحياة الاجتماعية والعلاقات مع العالم الثالث.[3]

شهدت حياة غارودي تقلبات وتحولات راديكالية عديدة من دين إلى آخر، ومن أيديولوجيا إلى أخرى: من الكاثوليكية إلى البروتستانتية من الإلحاد إلى المسيحية، من الماركسية إلى الإسلام، ومن المادية إلى الروحانية. ففي شبابه انجذب غارودي إلى الماركسية وفلسفتها ووعودها. وانتمى إلى الحزب الشيوعي الفرنسي لأنه كان واثقاً، في ذلك الوقت، بأن "الشيوعية وحدها قادرة على خلق

---

[1] مقابلة مع غارودي منشورة في مجلة (المجلة)/ العدد ٨٣٩ /الصادر عام ١٩٩٦ ، ص ٢٢

[2] مقابلة المؤلف مع غارودي في باريس بتاريخ ٢٠٠١/٧/١٤

[3] Robinson, N. (٢٠٠٣), *From Marxism to Islam: the Philosophical Itinerary of Roger Garaudy*, in www.geocities.com, p. ٢

شروط حقيقية لمجتمع حيث يتوقف الحب بأن يكون أملاً أو قانوناً أخلاقياً ليصبح قانوناً موضوعياً للمجتمع ككل".[١]

في عام ١٩٣٩ انخرط غارودي في الجيش الفرنسي، ولكنه في عام ١٩٤٠ تعرض للإعتقال من قبل حكومة فيشي Vichy حيث أرسل إلى معسكر للإعتقال في الصحراء الجزائرية حتى أطلق سراحه عام ١٩٤٣. في عام ١٩٤٥ انتخب نائباً في الجمعية الوطنية (البرلمان الفرنسي) حيث احتفظ بمقعده لمدة اثني عشر عاماً.[٢] وارتقى في نفس العام ليصبح عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي. وفي عام ١٩٥٦ صار عضواً في المكتب السياسي للحزب، حيث احتفظ بهذا المنصب لمدة إثنتا عشرة سنة. في عام ١٩٤٨ قاد إضراب عمال المناجم الذي دام ستين يوماً في كارما Carmaux.[٣] منذ بداية الخمسينات كان غارودي المتحدث الأيديولوجي والقيادي للحزب الشيوعي الفرنسي.[٤] كان كاتباً معروفاً في القضايا الفلسفية. وفي عام ١٩٦٨ كان عنصراً مؤيداً لإنتفاضة الشباب في باريس.

قبل اعتناقه الإسلام مر غارودي بتجارب دينية متعددة بضمنها المسيحية، أولاً، من خلال أعمال كيركغارد الذي أثّر فيه كثيراً، ومن خلال مناقشاته مع القساوسة البروتستانت. ثانياً، أثناء شبابه كان رئيساً لجمعية الشبان المسيحيين البروتستانت. فيما بعد، في الستينات من القرن العشرين، كان نشطاً في الحوار الماركسي - المسيحي. فعبر ذلك الحوار، كان غارودي يتبادل الأفكار مع مجموعة من أشهر اللاهوتيين المسيحيين أمثال الكاثوليكي الفرنسي الأب شينو Chenu

---

[١] روبنسون، مصدر سابق، ص ٤.

[٢] أنظر: حوار حي مع غارودي، منشور في موقع (إسلام أون لاين نت).

[٣] روبنسون، مصدر سابق، ص١.

[٤] Gerholm, T. (١٩٨٨), 'Three European Intellectuals as Converts to Islam: Cultural Mediators or Social Critics?', in T. Gerholm & Y.G. Lithman (eds.), *New Islamic Presence in Western Europe*, p. ٢٦٨.

والأب دوبــارل Dubarle؛ الكاثوليكـــي الألمانـــي كـــارل رانـــر KarlRahner والبروتســتانتي يورغــن مولــتمان JurgenMoltman؛ والآبــاء الإيطاليــن بلادوســي Bladucci و جيراردي Girardi؛ القس التشيكي هرومادكه Hromadka؛ والأسقف الإنكلـيزي روبنســون RobinsonK والأب كاورتنــي مــوراي CourtneyMurray والأب كوينتــن لاويــر QuentinLauer وهارفــي كوكــس HarveyCox؛ والقــس الأســباني غونــزالس رويــز GonzalezRuiz والأب كافاريــنا Caffarena ورامــون بنيكار RamonPanikkar.[1] تلك الحوارات ساهمت في تعزيز موقع الدين وفلسفته في فكر غارودي. ففي عام ١٩٦٨ سأله قس كاثوليكي عن أهمية المسيح بالنسبة له، فأجابه بأنه اعتقد أن المسيح يجب أن يكون قد عاش كل حياته بطريقة تشير إلى أن كل واحد منا يمكنه في أية لحظة أن يبدأ مستقبلاً جديداً.[2]

في عام ١٩٧٤ وجد غارودي أن الحوار الماركسي ـ المسيحي صار إقليمياً أو حواراً غربياً. وهذا ما جعله يطوره ليصبح حواراً بين الحضارات، فقام بتأسيس (المعهد العالمي للحوار بين الحضارات International Institute of Dialogue amongCivilizations) لتوضيح أهمية مساهمات الحضارات غير الغربية في الحضارة الإنسانية. يقول غارودي (مشاكلنا كونية، ولا يمكن حلها إلا على مستوى كوني، متفحصين حكم الديانات الثلاث، المستعمرة والمغربة لفترة طويلة لندرك ونعيش علاقات أخرى بين الإنسان والله والآخرين والطبيعة).[3] أثناء دراساته للحضارات غير الغربية، أدرك غارودي الدورالهام للإسلام في حوارالأديان والحضارات. لقد وجد أن الإسلام لا يحمل مواقف عدائية ضد اليهودية والمسيحية، ثم استنتج أنه يمكن للإسلام أن يمنح أفضل إطار عمل تستطيع

---

[1] مخطوطة عن سيرة غارودي بقلمه، أهداها للمؤلف أثناء لقاءه مع في ١٤ تموز ٢٠٠١ بمنزله في باريس.

[2] روبنسون (٢٠٠٣)، مصدر سابق، ص ٧ ـ ٨.

[3] مصطفى حلمي (١٩٩٦)، إسلام غارودي بين الحقيقة والافتراء، ص ١٨.

الديانات التوحيدية الثلاث أن تتكامل وتتفاعل مع بعضها داخله.

بعد طرده من الحزب الشيوعي الفرنسي عام ١٩٧٠، أصبح غارودي أكثر اهتماماً بلاهوت التحرير الذي كان يقوده مجموعة من اللاهوتيين المسيحيين في أمريكا اللاتينية. لقد كانوا في مواجهة مع الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. حاول غارودي إيجاد تسوية بين الماركسية والمسيحية، لكنه فشل لأنه لم يجد أي دعم لمثل ذلك المنحى التوفيقي. وفي نفس الوقت أصبحت الكنيسة الكاثوليكية أكثر قوة وتأثير مع مجيء البابا يوحنا بولص الثاني الذي انتخب عام ١٩٧٨.

يمكن اعتبار اعتناق غارودي بأنه نتاج لدوافع وأسباب متعددة. أعتقد أن المرحلة الأولى لاعتناقه تعود إلى تجربة سابقة في معسكر صحراوي في (جلفا) بجنوب الجزائر. فقد نجا هو وزملاؤه المعتقلين من إعدام عشوائي لأن الحراس العرب المسلمين رفضوا إطلاق النار عليهم. وكان غارودي قد قاد تمردا في المعتقل ضد الإدارة الفرنسية المسؤولة المعتقل. وعندما سأل عن سبب امتناع الجنود العرب عن إطلاق النار عليه، قيل له إن دينهم يمنعهم من إطلاق النار على رجل أعزل. أثار ذلك الموقف إعجاب واهتمام غارودي خاصة طاعتهم غير المشروطة لسلطة عليا يعتبرونها أعلى من القائد الفرنسي. ولعل ذلك الموقف قد هيأ الأرضية لاعتناقه الإسلام بعد أربعين عاماً.

المرحلة الثانية، برأيي، كانت مقابلته مع بعض العلماء المسلمين الجزائريين. فبعد إطلاق سراحه من المعتقل، بقي غارودي في الجزائر لسنة واحدة، التقى عام ١٩٤٤ بالشيخ محمد بشير الإبراهيمي (١٨٨٩-١٩٦٥) زعيم رابطة العلماء المسلمين الجزائريين. تركت تلك المقابلة انطباعاً عميقاً لدى غارودي. حدثه الإبراهيمي عن علماء وقادة جزائريين كبار أمثال الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩-١٩٤٠) والشيخ عبد القادر الجزائري (١٨٠٨-١٨٨٣) الذين قادوا كفاح الشعب الجزائري ضد الاستعمار الفرنسي. تأثر غارودي كثيراً بأفكارهم التحررية منذ أن صار يؤمن بالصلة بين الإيمان والسياسة واللذين، حسب رأي غارودي، يمثلان قطبي الحياة ولا ينفصلان عن بعضهما البعض.

إن وجود غارودي في مجتمع مسلم أتاح له فرصة للتعرف أكثر فأكثر عن الإسلام والمسلمين والحضارة الإسلامية. إذ بدأ يكتسب معلومات واسعة عن الثقافة والتاريخ العربيين الإسلاميين. في عام ١٩٤٤ وأثناء رحلة البحث عن الثقافة العربية، وجد في الجزائر، كتاباً واسع الانتشار بعنوان (الموجز في السياسة الإسلامية)، وهو تعاليم مسيحية من وجهة نظر استعمارية بحتة. لم يذكر غارودي اسم مؤلف الكتاب لكنه بدا غاضباً عندما قرأ: "العلم العربي، الذي مات وبطل استعماله بشكل نهائي، مقتبس من كتب منتحلة لمؤلفين إغريق كتبت في العصور الوسطى بأيدي اليهود".[١] لقد قادت هذه العبارة المسيئة غارودي إلى الرد عليها بكتاب أصدره في نفس العام بعنوان (الإسهام التاريخي للحضارة العربية الإسلامية). لقي الكتاب رواجاً كبيراً حيث وجده غارودي بعد خمس وعشرين عاماً في القاهرة مترجماً إلى اللغة العربية بين يدي الزعيم المصري جمال عبد الناصر الذي استقبل بمصر عام ١٩٦٩ قائلاً: "أتدري أنني بفضل هذا النص الصغير عرفتك منذ زمن طويل".[٢]

في عام ١٩٤٤ أقام غارودي مؤتمراً بمناسبة افتتاح الجامعة الجديدة التي أنشأها في تونس العاصمة. وكان عنوان المؤتمر هو (الإسهام التاريخي للحضارة العربية الإسلامية في الثقافة العالمية). وفي ختام المؤتمر قام رئيس الجامعة الإسلامية بالزيتونة الشيخ فاضل بن عاشور بتلخيص الكتاب والتعليق عليه ثم قام وعانق غارودي تقديراً لمساهمته الكبيرة.

عندما غزا الإتحاد السوفيتي تشكيسلوفاكيا عام ١٩٦٨ وجه غارودي انتقاداً حاداً لموقف قيادة الحزب الشيوعي الفرنسي لأنها أيدت الغزو. أعتبرت انتقاداته خروجاً عن مسير الحزب، لكن لم يتم اتخاذ قرار طرده من اللجنة المركزية إلا عام ١٩٧٠، ثم من فصله من الحزب نفسه بعد بضعة أشهر. أحدث هذا التغير

---

[١] غارودي (١٩٩٩)، الإسلام والقرن الواحد والعشربن، ص ١٥

[٢] غارودي (١٩٩٩)، الإسلام والقرن الواحد والعشرين، ص ١٥

الدراماتيكي إحباطاً شديداً في نفس غارودي، وكانت النتيجة تحوله الديني. لقد كانت مغادرة غارودي لحزب انتمى إليه وخدم فيه أربعين عاماً تشكل حادثة نفسية مؤلمة. يرى الباحث غيرهولم أنها "كانت تمثل تصدعاً راديكالياً في حياته. وسيجد عالم الاجتماع دوركهايم حالة قوية في غارودي، لأنه صار معرضاً بأقصى ما يمكن للموت الاجتماعي ولنوع من الإنبعاث".[1]

أعتقد أن هناك تجربة أخرى ربما ساهمت في التعجيل باتخاذ غارودي قراره باعتناق الإسلام، وهي الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩. فقد حدثت الثورة الإيرانية قبل ثلاث سنوات من اعتناقه. لقد أعجب غارودي بها كثيراً لأنها كشفت عن قوة الإسلام في تعبئة الجماهير. قام غارودي بزيارة إيران، والتقى بقائد الثورة الإمام الخميني (١٩٠٢ــ١٩٨٩)، وقابل بعض القيادات الإيرانية والشخصيات الفكرية كالسيد محمد خاتمي، الذي أصبح رئيساً لإيران عام ١٩٩٧.[2] لم تخلو علاقات غارودي بالإيرانيين من عوائق ومشاكل وخاصة أثناء قضية سلمان رشدي عندما أصدر الإمام الخميني فتواه الشهيرة بإهدار دمه عام ١٩٨٩.[3] لقد أثارت الفتوى غضب غارودي لكنه حافظ على علاقاته مع الإيرانيين.

في الفترة الممتدة بين عام ١٩٧٠ ، عندما تم إقصاؤه من الحزب الشيوعي الفرنسي، وعام ١٩٨٢ حين أشهر إسلامه، قام غارودي بدراسة التعاليم الإسلامية والفلسفة والتاريخ الإسلاميين. وفي تلك المرحلة نشر ثلاثة كتب هامة من أعماله، الأول: كان عام ١٩٧٩ بعنوان (إستدعاءات للحياة Summons to the Living) والذي يرى فيه بأنه ما زال يوجد وقت لإيجاد حل للمشاكل التي يعاني منها

---

[1] Gerholm, T. (١٩٨٨), 'Three European Intellectuals as Converts to Islam: Cultural Mediators or Social Critics?', in T. Gerholm & Y.G. Lithman (eds.), *New Islamic Presence in Western Europe*, p. ٢٧٥.

[2] مقابلة للمؤلف مع غارودي في ٢٠٠١/٧/١٤ في باريس.

[3] مقابلة مع غارودي في مجلة (المجلة)، العدد ٨٣٩ (١٩٩٦) ، ص ٢٢

الغرب، إذ يشير إلى أن "الحضارة الغربية قد بلغت طريقاً مسدوداً بحيث لا الشيوعية ولا المسيحية قادرة على إيجاد منفذ لها. إن الأسطورة الانتحارية لتقدم النمط الغربي والتنمية على الطريقة الغربية تؤدي إلى تكاثر أسلحة الدمار الشامل؛ إلى زيادة الفجوة بين الغني والفقير؛ وإلى إستغلال قاسٍ للمصادر الطبيعية في العالم".[1]

في كتابه (الإسلام يسكن المستقبل) عام ١٩٨١ يبدو غارودي متفائلاً عندما يؤكد بأن "الإسلام قوة حية ذات مساهمة حيوية في صنع مستقبل العالم". ويسير إلى مفهومين هما "الغيب والجماعة Transcendence and Community" اللذين يمثلان الجانبين الأساسيين اللذين فقدهما الرجل الغربي بسبب إفراطه في الفردانية Individualism.

وفي نفس السنة أصدر كتابه (وعود الإسلام) الذي يبشر به بدور عالمي للإسلام. أعتقد أن تقديمه وجهة النظر هذه، يبدو غارودي باحثاً عن نظرة جديدة للعالم، لأنه أدرك أن الثقافة الغربية والديانة المسيحية قد فشلتا في الاستجابة لمتطلبات تفكيره. في ذلك الوقت وجد غارودي أن الإسلام يمثل نظاماً عالمياً من الأفكار والعقائد والإنسانية والأخلاق. الأمر الذي منحه حلاً مقنعاً لأسئلته التي كانت تشغل باله منذ سنين طويلة. لقد منحه الإسلام نظرة كاملة وجديدة للعالم.

في الثاني من شهر تموز/يوليو عام ١٩٨٢ نطق غارودي بشهادة الإسلام عند إمام المركز الإسلامي في جنيف، بسويسرا.[2] أثار اعتناقه الإسلام ضجة كبيرة ولفت انتباه وسائل الإعلام العالمية والأوساط الفكرية والسياسية وخاصة الجمهور المسلم. وكتبت ونشرت الكثير من المقالات عن تحوله للإسلام، كما أجريت معه مقابلات في الصحف والمجلات ومحطات الراديو والتلفزيون. كما صار يدعى

---

[1] روبنسون، مصدر سابق، ص ٢

[2] مقابلة مع سلمى التاجي الفاروقي (زوجة غارودي الثانية) في موقع (إسلام أون لاين) بتاريخ ٢٣/ ٢٠٠١/٤

باستمرار كضيف شرف لحضور المؤتمرات والندوات الدولية والإسلامية. كما دعي لزيارة البلدان المسلمة وحصل على العديد من الأوسمة والجوائز.

يدعو غارودي إلى تكامل الديانات التوحيدية الثلاث: الإسلام واليهودية والمسيحية. فهو يؤمن بأن جميع هذه الأديان الثلاثة ترجع إلى دين واحد هي الديانة الإبراهيمية. ويشير إلى أن القرآن الكريم يعتبر موسى وعيسى نبيان للإسلام. أثناء دراسته الإسلام انجذب غارودي كثيراً إلى الصوفية وخاصة أفكار محي الدين بن عربي (ولد ١٢٤٠م) وابن الرومي (٨٣٦ـ٨٩٦م)، وهما من الشخصيات الصوفية الشهيرة في التاريخ الإسلامي. يبدو غارودي معجباً جداً بالحضارة الإسلامية أكثر من التعاليم الإسلامية نفسها. كما أن غارودي لا يعترف بأكثر العقائد والأحكام الإسلامية والمفاهيم الشائعة بين المسلمين. وهذا ما جعل بعض العلماء المسلمين يرفضون أفكاره وتفسيراته. كما يوجه غارودي انتقادات لاذعة لبعض العلماء المسلمين ويصفهم بالجهلة "لأنهم لا يتكلمون لغات أجنبية، وأنهم لا يعرفون شيئاً عن الديانات والثقافات الأخرى، وأنهم يكررون فقط الأحاديث وآراء فقهاء القرون الوسطى".[١] في هذا السياق سأذكر بعض المسائل الخلافية التي يؤمن بها غارودي: مثل محمد أسد، يعتقد غارودي أن حادثتي الإسراء والمعراج كانتا مجرد رحلة روحية بحتة.[٢]

ينفي حدوث معجزات أخرى للنبي محمد (ص) باستثناء القرآن.[٣]

يعتقد أن الوحي الأول للنبي محمد (ص) كان مجرد حلم أو رؤية منامية، كما يسميها.[٤]

يرفض الإقرار بأن قطع يد السارق حكم إسلامي. كما أنه يعتقد أن ورود هذه

---

[١] مقابلة مع غارودي في مجلة (المجلة)، العدد ٨٣٩ (١٩٩٦) ، ص ٢٢

[٢] غارودي (١٩٩٩)، الإسلام والقرن الواحد والعشرين، ص ١١٢

[٣] المصدر السابق، ص ١١٢

[٤] المصدر السابق، ص ١١٤

العقوبة في القرآن قضية رمزية أو مجازية.[1]

ينتقد بحدة بعض العلماء المسلمين سواء المعاصرين[2] أو مؤسسي المذاهب الإسلامية كالإمام مالك (٧١٢ـ٧٩٥م) وابن تيمية (١٢٦٣ـ١٣٢٨م). فهو يتهمهم بتأييد الخلفاء المستبدين. فحسب غارودي، كان الفقهاء المسلمون مسؤولين عن هزيمة الإسلام في اسبانيا عام ١٤٩٢.[3]

يدعو إلى إعطاء الأنثى ضعف حصة الذكر في الميراث وخاصة اللائي لديهن أطفال وعليهن مسؤولية إعالتهم.[4]

يعتقد أن شرب الخمر ليس حراماً مطلقاً لأن القرآن يحرم التأثيرات السلبية في الخمر. كما لو نقول اليوم أن التدخين ليس حراماً، ولكنه يؤذي الصحة، فيمكننا القول: إن الإفراط في شرب الخمر مؤذ للصحة.[5]

أما مواقف غارودي السياسية فهي متغيرة ومتناقضة، وغالباً ما تفتقد لأساس ديني أو قاعدة إسلامية أو حكم شرعي. وبهذا الصدد أود أن أذكر بعض هذه المواقف:

يحمل غارودي موقفاً معادياً جداً للولايات المتحدة الأمريكية، حتى أن أغلب محتويات كتبه، على الأقل تلك التي نشرها خلال العقدين الماضيين، تهاجم كل شيء يعود لأمريكا: سياستها، اقتصادها، أيديولوجيتها، أفكارها، مواقفها، ... الخ.

---

[1] مقابلة المؤلف مع غارودي بتاريخ ٢٠٠١/٧/١٤ في باريس

[2] في مقابلة له مع مجلة عربية، قال غارودي بأنه قال لوزير الأوقاف المصري بأن أفضل خدمة يمكنه تقديمها للمسلمين في الغرب هي منع شيخ الأزهر من زيارة الغرب. يشير بذلك إلى تصريح للشيخ جاد الحق للتلفزيون الفرنسي والذي طلب فيه تطبيق حدود الشريعة الإسلامية. (مقابلة مع غارودي في مجلة (المجلة) / العدد ٨٣٩ (١٩٩٦) / ص ٢٤). وكان لغارودي جدال حاد مع الفقيه السوري الشيخ سعيد رمضان البوطي وذلك في أسبوع الفكر الإسلامي في الجزائر

[3] مقابلة المؤلف مع غارودي بتاريخ ٢٠٠١/٧/١٤ في باريس

[4] مقابلة مع غارودي في مجلة (المجلة)، العدد ٨٣٩ (١٩٩٦) ، ص ٢٤

[5] مقابلة مع غارودي في مجلة (المجلة)، العدد ٨٣٩ (١٩٩٦) ، ص ٢٤

ففي عام ١٩٩٨ أصدر كتابه (الولايات المتحدة: طليعة الانحطاط) والذي يتهم فيه أمريكا بجميع أنواع الظلم في العالم. فهو ، مثلاً، يهاجم اقتصاد السوق الذي يعبر عنه بـ(وحدانية السوق) التي تحتقر حرية الانسان، ثم يصل إلى نتيجة أن وحدانية السوق تعني الفساد.[1] وينتقد غارودي السياسة الخارجة الأمريكية والتدخلات العسكرية الأمريكية في العديد من المناطق في العالم، واستغلال ونهب ثروات شعوب العالم. كما ويركز غارودي على الدور الهام الذي تقوم به الشركات الأمريكية المتعددة الجنسيات وهيمنتها الاقتصادية والسياسية على بلدان العالم الثالث. ويتهم غارودي هذه الشركات بأنها تدعم الأنظمة العسكرية والدكتاتورية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية.[2]

كان وما يزال غارودي ضد الولايات المتحدة سياسياً وايديولوجياً. على أية حال، فهو كمفكر مسلم يفترض به أن يبني مناقشاته وعدائه لأمريكا على أساس إسلامي أو قاعدة فقهية، لكنه بعيد عن ذلك تماماً. إن نقده لأمريكا أقرب ما يكون دعاية ماركسية منه نظرة إسلامية. ويرجع روبنسون عداء غارودي لأمريكا إلى عام ١٩٦٦. ففي ذلك العام سافر إلى ولاية ميسوري الأمريكية لإلقاء محاضرة، لكنه واجه حملة معارضة من قبل الرابطة الأمريكية AmericanLegion التي اعتبرت وجوده في أمريكا إهانة للرب وللعلم الأمريكي وللقوات الأمريكية في فيتنام.[3] أعتقد أن موقف غارودي المناوئ لأمريكا يعود إلى العداوة والصراع السياسي بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي أثناء الحرب الباردة (١٩٤٥-١٩٩١) حيث اتخذ الصراع أشكالاً ثقافية وايديولوجية وفكرية وسياسية وعسكرية واقتصادية متنوعة.

في الوقت الذي يدافع فيه غارودي عن تحقق العدالة وحقوق الانسان، فهو

---

[1] غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ٢٩.

[2] المصدر السابق، ص ١٠٥- ١٢٥.

[3] روبنسون، مصدر سابق، ص ١.

على علاقات جيدة مع الانظمة المستبدة والزعامات الدكتاتورية أمثال شاه إيران وصدام حسين والجنرال بشير في السودان والزعيم الليبي معمر القذافي. فهو يزورهم ويلتقي بهم، ويُرحَّب به كضيف شرف في بلدانهم. كما يستلم هداياهم وجوائزهم وأوسمتهم.[١]

أصدر غارودي عام ١٩٩٦ كتابه الشهير (الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية) حيث ينفي فيه وجود برنامج نازي لإبادة اليهود أثناء الحرب العالمية الثانية.[٢] كما يذكر أنه لا يوجد أي دليل علمي على الادعاء باستخدام غاز الزيكلون Zyklon _ B لقتلهم.[٣] كما ينفي وجود غرف الغاز أصلاً في ألمانيا.[٤] ويتهم إسرائيل واللوبي الصهيوني بخلق اسطورة الهولوكوست Holocaust لدوافع سياسية وأغراض مالية.[٥] واجه هذا الكتاب ردود أفعال غاضبة على المستويات الوطنية والدولية. وأدى إلى منع ظهور غارودي في التلفزيون ، ومنع نشر مقالاته في وسائل الإعلام الغربية.[٦] واجتذب الكتاب اهتمام واعجاب العالمين العربي والإسلامي. فقد حازت الترجمة العربية للكتاب على مكانة الكتاب الأكثر مبيعاً، وأعيدت طباعته عدة مرات في مصر ولبنان والمغرب. وتمت مراجعته في العديد من الصحف والمجلات والدوريات.[٧] وقد حظي غارودي بدعم سياسي ومالي من

---

[١] أثناء زيارتي لغارودي في منزله بتاريخ ١٤ تموز ٢٠٠١، أراني العديد من الأوسمة والشهادات التقديرية من مختلف المؤسسات العربية والإسلامية الرسمية وغيرالرسمية.

[٢] غارودي (١٩٩٦)، الأساطيرالمؤسسة للسياسة الإسرائيلية، ص ٩٢.

[٣] المصدر السابق، ص ١٣٥.

[٤] المصدر السابق، ص ١١٤.

[٥] المصدر السابق، ص ١٧٩_ ١٩٨.

[٦] المصدر السابق، ص ٢٠٥.

[٧] دافعت صحيفة الأهرام المصرية في عددها الصادر في آذار ١٩٩٨ عن غارودي ووجهة نظره التي تنفي وجود غرف الغاز في ألمانيا، والإدعاء بقتل ستة ملايين يهودي فيها لأن يهود ألمانيا كلهم لم يبلغ عددهم آنذاك سوى أقل من مليونين.

مختلف المؤسسات والنقابات والصحفيين.[1]

في السابع من شباط/فبراير ١٩٩٨ بدأت محاكمة غارودي في باريس، حيث اتهم بخرق القانون الفرنسي الصادر عام ١٩٩٠ والمعروف باسم (قانون فابيوس)، والذي يعتبر أي إنكار للحوادث التاريخية المميزة بأنها جرائم ضد الإنسانية أمراً منافياً للقانون وتحريضاً على الكراهية العنصرية. و يعاقب القانون على أي نقد لمحكمة نورمبرغ Nuremberg التي أقيمت لمحاكمة قادة النازية عام ١٩٤٥.[2] فالقانون يعاقب أي شخص ينكر وجود جريمة أو جرائم ضد الانسانية ، مثل الهولوكوست. لقد نفى غارودي تهمة معاداة السامية وتحدى أعضاء المحكمة أن يجدوا أي كلمة أو عبارة تتضمن تمييزاً ضد اليهودية أو اليهود، لكنه أقر بأنه ضد الصهيونية.[3] أما فيما يتعلق بإنكاره لوجود غرف الغاز فقد أجاب: (إننا لا نجد حتى كلمة واحدة عنها في مذكرات أشهر صانعي الحرب، ولا حتى "مذكرات الحرب" لتشرشل، ولا مذكرات الجنرال ديغول، ولا في كتاب "الحملة الصليبية في أوربا" لأيزنهاور.

إنني لم أطلب أكثر من نقاش علمي وعلني بين أصحاب الاختصاص لأنني لست من المختصين في الموضوع. وطالما أن هذا النقاش لم يحصل فسوف يعطي الانطباع بأن لدينا ما نخفيه).[4] وبالرغم من دفاعه ومحاولته دحض جميع الاتهامات التي وجهت إليه، دانت المحكمة غارودي.

---

[1] أعلن سبعة محامين من نقابة المحامين اللبنانية تطوعهم للدفاع عن غارودي في فرنسا. وأرسل إتحاد المحامين العرب فريقاً قانونياً يتألف من خمسة قضاة ومحامين إلى باريس لدعمه. وكانت صحيفة (الخليج) اليومية الصادرة في دولة الإمارات العربية تنشر إعلاناً تطلب فيه من الناس تقديم تبرعات مالية وإرسال خطابات تأييد لغارودي. وتبرعت زوجة رئيس الإمارات الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان بمبلغ خمسين ألف دولار لتغطية الكفالة التي طلبتها المحكمة.

[2] غارودي (١٩٩٩)، حاكمة الحرية، ص ٢٠.

[3] المصدر السابق، ص ١٢

[4] المصدر السابق، ص ١٣

وحول هذه القضية سألت غارودي: هل تعتقد أن إنكار الهولوكوست يخدم الشعب الفلسطيني في قطاع غزة والضفة الغربية أم يخدم خلق أجواء معادية ضد المسلمين في الغرب؟ وهل تعلم أن السلطة الفلسطينية وقعت عدة اتفاقيات مع إسرائيل؟ ما الهدف من نشرك هذا الكتاب؟ أجابني بعصبية: أنا لم أنكر الهولوكوست، لقد كانت هناك غرف غاز.[1]

يبدو أن غارودي غير ملتزم بأداء الشعائر الإسلامية لأنني عندما زرته في منزله ،وحان وقت أداء الصلاة، سألته عن اتجاه القبلة، لم يستطع أن يجيبني عنه. أعتقد أن غارودي قد قبل بالاسلام كنظام أخلاقي وروحي ، وليس مجموعة من العقائد والأحكام والتعاليم التي على المسلم الإيمان بها والإلتزام بممارستها. ربما يكون غارودي قد أعجب بالحضارة الإسلامية أكثر من الدين الذي كانت نتاجاً له.

يعيش غارودي في ضاحية شانفيرير Chennverieres ، ٢٠ كم عن باريس، مع زوجته الكاثوليكية الفرنسية. وهو متزوج بأخرى مسلمة هي الفلسطينية سلمى الفاروقي التي تزوجها بعد اعتناقه الإسلام. وهي تعيش في اسبانيا حيث تشرف على إدارة المتحف الإسلامي الذي أسسه غارودي في قرطبة.

ديفيد موسى بيدكوك (١٩٤٢-)

ولد ديفيد بيدكوك David Musa Pidcock عام ١٩٤٢ في شيفيلد بانكلترا. نشأ في أسرة كاثوليكية شهدت تحول بعض أعضائها إلى ديانات أخرى. فقد اعتنقت اخته وابن عمه الديانة اليهودية. ولعل هذه التحولات قد شجعت بيدكوك على اعتناق دين آخر، ولكن ، وحسب بيدكوك، لم يكن لانتقالهما إلى دين آخر أي دور في اعتناقه الإسلام، لأن الأولى كانت يهودية متشددة، والآخر عاد إلى الكاثوليكية مرة أخرى. درس بيدكوك الاقتصاد، وكان مشاوراً وكاتباً. لقد قضى معظم حياته قبل إسلامه في الموسيقى وصناعة الموضة والأعمال التجارية.

---

[1] مقابلة مع غارودي في باريس بتاريخ ١٤ تموز/ يوليو ٢٠٠١

أصيب بيدكوك بالخيبة من الديموقراطية الغربية لأنها "غربية وليست ديموقراطية. لدينا محاكم للقانون وليس محاكم للعدالة. ولذلك لو وضعت نظامنا في امتحان، ستجد الرشوة والفساد ووهم العدل والانصاف والديموقراطية".[1]

إن خيبة الأمل من النظام الغربي ناتجة من أنه لا يستطيع تحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس. إذ يتساءل بيدكوك عن إمكانية وقابلية الديموقراطية الغربية على تحقيق العدالة والسعادة لشعوبها وللشعوب الأخرى. لقد كان مشغول البال في البحث عن إجابة لأسئلته، والبحث عن نظام آخر يمكنه تلبية احتياجاته. لقد كان بيدكوك في الواقع يبحث عن نظرة جديدة للعالم. كان يبحث عن خيار آخر وعن حل جديد. لم تكن لديه أية فكرة عن ذلك الخيار، ولم يخطر في باله يوماً ما أن بحثه عن إجابات سيقوده إلى تغيير دينه. لقد قال لي بوضوح: "لم يكن الإسلام على جدول أعمالي. لا أحد كان يفكر بالانتقال من خلفية غربية مسيحية باتجاه الاسلام، لأن الدعاية كانت ضد الاسلام".[2]

لم تكن هناك أية فكرة لدى بيدكوك عن البدائل الممكنة للنظام الغربي الحالي. لقد كان ينتقد الديموقراطية الغربية من منظور سياسي، وإلى حد ما، من خلفية أخلاقية. إذن فهو بعيد عن الدين أو التجربة الدينية. لقد تحول إلى شخص مستعد للتحول، ولكن بأي اتجاه أو أية أيديولوجيا؟ لقد اعتقد انه لو التقى جماعة دينية أو حزب سياسي أو ناد ثقافي، فلعله انتمى إليها وانتهى الأمر ولم يبحث عن فلسفة أو ديانة أخرى. لقد قابل الاسلام بالصدفة، ولم تكن لديه أي فكرة عن الدين الذي سيعتنقه فيما بعد.

أثناء لقائي مع بيدكوك، وجدت أن هناك تجارب شخصية قد لعبت دوراً في اتخاذ قراره باعتناق الإسلام.

التجربة الأولى تعود إلى عام ١٩٧٥، عندما كان في رحلة عمل، قام بيدكوك

---

[1] مقابلة مع ديفد بيدكوك في لندن بتاريخ ١١ أيار/مايو ٢٠٠١

[2] المصدر السابق

مع صديق له بزيارة إلى مدينة جدة في المملكة العربية السعودية. لقد تصادف وصوله مع بداية شهر رمضان. راقب الناس الصائمين وهم يؤدون الصلاة جماعات وفرادى. الأمر الذي ترك انطباعاً عميقا في نفسه. بدأ يفكر بما قيل له في الغرب من أن الإسلام دين مزيف وأن المسلمين كفار وخاطئون. لقد انجذب للإسلام حالما أدرك أنه يشكل نظاماً اجتماعياً معيناً يمنح أتباعه الانضباط السلوكي والمعايير الأخلاقية. لقد أعجب بالمسلمين الذين كانوا يصومون في تلك الحرارة المرتفعة. "إن مشاهدة تلك الأشياء جعلتني أفكر: هؤلاء الناس ليسوا برابرة، كما يصفهم الإعلام الغربي، وكما كنا نعتقد ككاثوليكيين".[١]

التجربة الثانية حثت في نفس العام، عندما التقى، وبالصدفة، بأمريكي مسلم أسود،وأخذا يتحدثان عن الإسلام. لقد كانت تلك المرة الأولى التي يرى فيها بيدكوك أمريكياً مسلماً، عدا الملاكم محمد علي كلاي. أخذ بيدكوك يدرك أن الإسلام قد يحمل الإجابات التي يبحث عنها. لقد زوده المسلم الأمريكي بمعلومات جيدة عن التعاليم والمبادئ والمفاهيم الإسلامية. بعد عدة أشهر أيقن أنه قد اقتنع بهذه الأفكار رغم أنه حتى ذلك الوقت لم يكن قد قرأ القرآن الكريم أو أي كتاب إسلامي آخر.

قرر بيدكوك أن يتعرف على المسلمين الأمريكان بنفسه، فسافر إلى الولايات المتحدة، ورأى كيف يعيش المسلمون هناك. كان يراقب المسلمين الأمريكان ليصل إلى استنتاج مفاده أن : كل هؤلاء الناس على صواب، وهم يؤمنون بدين موحى من الله تعالى. كما كان يرغب في مشاهدة المعتنقين الأمريكان وهم يؤدون الشعائر الإسلامية. لقد تعجب عندما رأى أن سلوكهم يختلف كثيراً عن سلوك المسلمين الآسيويين المقيمين في برنت وشيفيلد ببريطانيا. لقد أدرك بيدكوك أن التغيير الذي أحدثه الإسلام في الناس هو تغيير حقيقي. إذ تحولوا من تجار مخدرات ومجرمين إلى ملتزمين ومهذبين. هذه الحقائق جعلت بيدكوك يزداد

---

[١] المصدر السابق

قناعة بأن الإسلام هو ما كان يبحث عنه. هذا الانطباع جعله يؤمن بنظرة جديدة للعالم هي الإسلام. فمن جانب يمنح الاسلام المرء السلام الداخلي والانسجام والتوازن والشعور بالرضا. من جانب آخر يمنح العدل والانسانية والأخوة. لقد اكتشف بيدكوك نظاماً اجتماعياً جديداً، لكنه أدرك أن هذا النظام مرتبط وبعمق بقاعدة دينية. الأمر الذي قاده إلى البحث أكثر عن هذه الديانة التي تقف خلف هذا النظام الاجتماعي. بدأ يقرأ القرآن الكريم، وأخذ يعقد مقارنات بينه وبين الكتاب المقدس. لقد استمر في بحثه العقلاني حتى تمكن من الحصول على فهم أفضل للإسلام.

في نفس الوقت رغب بيدكوك بالإطلاع أكثر على المسيحية لأنه لم يرد الانفصال عنها بسهولة، إضافة إلى أنه أراد البقاء طوعاً ضمن ثقافة والديه، ولكنه اكتشف أن "هناك الكثير من الأشياء قد تغيرت في المسيحية كل عام. فهي تختلف الآن عما كنا نؤمن به قبل عشرين عاماً. إذ لم تعد جامدة، بل صارت خيارية". ثم يستنتج: "لا شيء يجب أن يتغير، فإذا كان حقاً فلا يتغير".[1]

يعتقد بيدكوك بأن "الإسلام أفضل خيار لكل الناس. الإسلام الأصيل مبني على الفطرة، والناس تحب الفطرة. وهم لا يحبون إقامة الشعائر برتابة وبلا معنى. لقد جئت من أسرة كاثوليكية ولا أريد العودة إلى تكرار الأشياء مثل الببغاء". في ١١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٥ أشهر بيدكوك إسلامه في نيويورك.

درس بيدكوك النصوص الإسلامية كالقرآن والسنة النبوية، وهو يعتقد أنه يفهمها، وباستطاعته تفسيرها رغم أنه لا يجيد العربية. إذن فهو يجد نفسه في غنى عن الفقهاء والمفسرين المسلمين أو المؤسسات الإسلامية. وهو مشغول بالنبوءات المستقبلية وظهور الدجال الأعور.[2] كما يولي اهتماماً كبيراً بالأعداد ورمزيتها

---

[1] المصدر السابق.

[2] Pidcock, D.M. (١٩٩٢), *Satanic Voices: Ancient & Modern*, p. ٨١. (أصوات شيطانية: قديمة وحديثة)

وغموضها مثل العدد ١٣ وتواريخ بعض الأحداث التاريخية اعتماداً على تشابه الأعداد.[١]

باعتباره متخصصاً بالاقتصاد، يؤكد بيدكوك على القضايا الاقتصادية في الإسلام. فهو غالباً ما يناقش المسائل المالية والنظام المصرفي وغيرها. فهو يؤمن بأن الربا يشكل أكبر مشكلة في النظام الغربي. فالقروض تخلق مشاكل للمجتمعات لأن تسديد الفوائد المتراكمة يعيق أية تنمية حقيقية في بلدان العالم الثالث. كما يعتقد بيدكوك بأنه يجب تدمير سيتي أوف لندن City of London التي تشكل مركز المصارف والمؤسسات المالية في لندن، لأنها برأيه هي العدو. ويناقش بأن تحقيق العدالة الاجتماعية يجب أن يتم أولاً بالدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية. إذ يرى بسذاجة أنه لو توفر لكل فرد الغذاء والملابس والمسكن والمال، فعندئذ لا توجد حاجة إلى تطبيق الحدود الإسلامية. ويعتقد أنه على المسلمين في الغرب أن يتصرفوا بعقلانية وليس بانفعالية. ففي عام ١٩٨٩ حذر بيدكوك الجالية المسلمة في مدينة برادفورد في انكلترا، بأن عليهم تجنب إحراق كتاب سلمان رشدي (آيات شيطانية) لأن ذلك بالضبط ما يريده الإنكليز، أي إظهارهم بمظهر المتعصب والمعادي لحرية التعبير التي يقدسها الغربيون، وعندذاك ستكون كارثة. لم يستجب المسلمون لندائه وأحرقوا الكتاب علناً لأن كل واحد منهم ، حسب رأي بيدكوك، يريد الظهور بمظهر الحامي للإسلام.[٢]

في عام ١٩٨٩ قام بيدكوك مع زملائه بتأسيس الحزب الإسلامي في بريطانيا the Islamic Party of Britain. وذلك سعياً منهم للعب دور معين في الحياة السياسية البريطانية، لكنهم فشلوا في بضعة انتخابات.[٣] أعتقد أن الحزب يفتقد لأي

---

١ المصدر السابق، ص ٧١

٢ مقابلة مع بيدكوك في لندن بتاريخ ٢٠٠١/٥/١١

٣ Lewis, Philip (١٩٩٤), *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*, p. ٢٣٥. (بريطانيا الإسلامية: الدين، السياسة والهوية عند المسلمين البريطانيين)

تأثير سياسي، ولا يحظى بدعم أو شعبية بين أبناء الجالية المسلمة في بريطانيا. وتركز اللجنة المركزية للحزب جهودها على نشر المقالات وإصدار البيانات ذات الصلة بالقضايا الطارئة والأحداث والمسائل السياسية.

ويبدو بيدكوك مسكوناً بهاجس اسمه مؤامرات اليهود. إذ يعتقد أن جميع النشاطات السياسية والاقتصادية والمحلية والدولية في العالم إنما هي مؤامرات مدبرة من قبل عقول يهودية ومنفذة بأيدي يهودية. فهو يصر على أن اليهود يقفون وراء جميع المشاكل المالية والسياسية والاقتصادية لأنهم يهيمنون على البنوك والمصارف الغربية والمؤسسات العالمية.[١] كما يعتقد أن معظم الحوادث التاريخية والسياسية كانت بتخطيط من قبل اليهود. ففي هذا الصدد يشير مثلاً إلى أن سقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ في تركيا كان مؤامرة يهودية. في عام ١٩٩٢ نشر كتابه (أصوات شيطانية: قديمة وحديثة) حيث تظهر هذه الفكرة بوضوح في ثنايا الكتاب. وكان قد أصدر هذا الكتاب رداً على كتاب سلمان رشدي (آيات شيطانية). في مقدمة الكتاب يوضح بيدكوك أن "هدف الكتاب هو تسجيل حديث ونظرة بديلة وتفسير للحوادث التاريخية التي ما زالت مستمرة في تأثيرها حتى القرن الواحد والعشرين".[٢] ويسعى المؤلف إلى إلقاء اللوم على اليهود لأنهم السبب في معظم الحوادث السياسية. فهو يعتبرها كلها مخططات يهودية: من وعد بلفور عام ١٩١٧ إلى أهداف الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ــ١٩١٧)، مروراً بالثورة الروسية عام ١٩١٧. ومن أجل إقناع القارئ بهذه الفكرة يذكر بيدكوك قائمة بأسماء يعتبرها دليلاً على صحة رأيه. فهو يرى أن إحدى القوائم التي يذكرها توضح المناصب العليا المؤثرة في عصر الثورة البلشفية حيث تحتل شخصيات

---

[١] مقابلة مع بيدكوك في لندن بتاريخ ٢٠٠١/٥/١١

[٢] Pidcock, D.M. (١٩٩٢), *Satanic Voices: Ancient & Modern*, p. ٩ (أصوات شيطانية: قديمة وحديثة)

يهودية أمثال لينين وتروتسكي وغيرهم مناصب حساسة في الدولة.[1] كما يزود القارئ بلائحة أسماء الوزراء اليهود في الاتحاد السوفياتي في عهد ستالين الذي كان متزوجاً بيهودية. وتضم لائحة أخرى أسماء السفراء البلشفيك في عام ١٩٣٤ و ١٩٣٥.[2] يعتقد بيكوك أنه بواسطة اللوبي الصهيوني والمحافل الماسونية تمكن اليهود من السيطرة وتوجيه السياسة والاقتصاد والمال والإعلام في العالم.[3] وبهذا الصدد ينشر بيدكوك لائحة بأسماء المحافل الماسونية في المملكة العربية السعودية والأردن والكويت ولبنان وسوريا والإمارات واليمن وتركيا.[4] ويدعي بيدكوك أن المسلة المصرية المنصوبة في العاصمة واشنطن تمثل الشيطان الأكبر. ويذهب أكثر من ذلك عندما يدعي أن العملة الورقية الأمريكية أي الدولار مملوءة بالرموز الصهيونية، وتتضمن رسائل وشفرات مثلاً: العدد ١٣ الذي يظهر في النجوم الثلاثة عشر التي تشكل نجمة داود فوق رأس النسر. كما أن إحدى رجلي النسر تمسك بغصن ذي ثلاثة عشرة ورقة ، والأخرى تمسك بثلاثة عشر سهماً. كما ترتفع عين الدجال الأعور فوق الهرم الناقص الذي يتكون من ٧٢ حجراً مرتبة في ١٣ صفاً.

غالباً ما يدعى بيدكوك إلى المشاركة في المؤتمرات الإسلامية وخاصة تلك التي تهتم بالاقتصاد الإسلامي. كما يدعى للظهور في القنوات الفضائية الإسلامية مثل قناة (إقرأ)، وهي فضائية إسلامية خاصة تمول من قبل السعودية وتبث من مصر. ويدعى أيضاً لإلقاء محاضرات في البلدان الإسلامية وكذلك أمام الجمهور المسلم في الغرب. ويعيش حالياً في شيفيلد بانكلترا.

---

[1] المصدر السابق، ص ١٥٦.

[2] المصدر السابق، ص ١٨٤.

[3] المصدر السابق، ص ١٢٥ و ١٤١.

[4] المصدر السابق، ص ١٩٧ـ ١٩٨.

مريم جميلة (١٩٣٤-)

ولدت مارغريت ماركوس MargaretMarcus (مريم جميلة) عام ١٩٣٤ في مدينة نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية، لأسرة يهودية. وكان والدها يرفض أية ديانة تقليدية لأنه كان يعتقد بأن اللاهوت يتناقض والعلم الحديث.[١] نشأت مريم في حي ويست جيستر WestChester ، وهو من أكثر أحياء نيويورك المكتظ بالسكان. وقد بدأت علاقتها بالاسلام في سن مبكرة جداً عندما كانت في العاشرة من عمرها.

بدأت تجربتها الأولى مع الإسلام من خلال الموسيقى، عندما كانت تهتم بالموسيقى وخاصة المعزوفات الكلاسيكية والأوبرا. وبالصدفة استمعت يوما ما عبر الإذاعة إلى موسيقى عربية التي سرعان ما انجذبت إليها. لقد تركت الموسيقى العربية انطباعاً قوياً في نفسها وجعل الموسيقى الغربية تفقد جاذبيتها بالنسبة لها. هذا الاهتمام دفعها إلى الطلب من والدها شراء اسطوانات عربية من القسم السوري في مركز نيويورك التجاري. وكان أكثر ما كان يعجبها هو ترتيل سورة مريم من القرآن الكريم بصوت أم كلثوم. ذلك الاستماع المتكرر لتلك الأسطوانات ولساعات طويلة جعلها تعشق سماع اللغة العربية رغم عدم قدرتها على فهمها. وكان هذا الاهتمام والانشغال بالاستماع إلى اللغة العربية وموسيقاها يشكل منظراً غريباً في البيئة التي تحيط بها. إذ كان أهلها وأقاربها وجيرانها يطلون منها إغلاق الأبواب والنوافذ كي لا تزعجهم بهذه الموسيقى الغريبة والمؤذية لآذانهم.[٢] لم تعط مريم تفسيراً لهذا الموقف لكنها نسيت على ما يبدو أن أهلها وأقاربها وربما جيرانها من اليهود الذين لا يستسيغون سماع أي شيء عن العرب. إذ كانت مريم

---

[١] Jameelah, M. (١٩٨٦), *An Open Letter to her Parents*, in www.iqra.net/articles)
رسالة مفتوحة إلى والديها)

[٢] مريم جميلة (١٩٩٢)، الرسائل المتبادلة بين أبو الأعلى المودودي ومريم جميلة: عن الدعوة وهموم المسلمين، ص ١٠ ـ ١١.

آنذاك في سن ١٢ إلى ١٣ عاماً ، ولم تدرك أن الوضع السياسي العام آنذاك يشهد توتراً كبيراً ، حيث شهدت المنطقة صراعاً عسكرياً عامي ١٩٤٧ و١٩٤٨ بين الدول العربية وإسرائيل. ومن الطبيعي أن يترافق النزاع العسكري والسياسي مع العداوات الدينية بين العرب واليهود. فمن الطبيعي أن يرفض أهلها وأقاربها سماع موسيقى العدو، لكن والدها احترم رغبتها واشترى لها اسطوانات عربية.

تلقت مريم تعليماً أمريكياً علمانياً في المدارس الحكومية. ولأنها كانت طالبة ذكية، أخذت تبدي اهتماماً ملحوظاً بالفلسفة، كما توسعت في مطالعتها للكتب خارج المنهج الدراسي المقرر.

أما التجربة الثانية التي مرت بها مريم فكانت تعليمية، وإلى حد ما فكرية. ففي الوقت الذي كانت تدرس في مدرسة الأحد اليهودية، أصبحت تهتم بالعلاقة التاريخية بين اليهود والعرب، حيث عرفت من المنهج المدرسي المقرر بأن إبراهيم (ع) كان أبا العرب واليهود. وقرأت أيضاً في ذلك المنهج المدرسي كيف تم الترحيب باليهود في اسبانيا المسلمة (الأندلس) بعد ذلك بعدة قرون، في حين تعرضوا للإضطهاد من قبل أوربا المسيحية في العصور الوسطى وجعلت حياتهم موتاً وجحيماً .. وكيف أدى ترحيب الحضارة العربية الإسلامية بهم إلى جعل الثقافة اليهودية تصل إلى أقصى مداها.[١] في نهاية مرحلة المراهقة بدأت مريم تتساءل: كيف استطاع الإسلام أن يرفع العرب من قبائل بالصحراء القاحلة إلى سادة العالم؟ في ذلك الوقت لم تجد إجابة لأنها لم تفكر بقراءة القرآن، باعتباره المصدر الرئيسي للإسلام، إلا عندما أرادت فهمه، ولماذا تم ذلك.[٢]

بدأت مريم ترفض ديانة والديها تدريجياً. في البداية أخذت تهتم بعيسى (ع) ورسالته الداعية للمحبة، ودعوته للحياة النبيلة الفاضلة. ثم تمكنت من إقناع

---

[١] مريم جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، ص ١٠.

[٢] مريم جميلة (١٩٩٢)، الرسائل المتبادلة بين أبو الأعلى المودودي ومريم جميلة: عن الدعوة وهموم المسلمين، ص١٢.

والديها بأنها غير سعيدة بمدرسة الأحد اليهودية، وأنها قررت الانقطاع عنها. فقام والداها بإلحاقها بمؤسسة إنسانية لاأدرية تتولى حركة تعليمية تعرف باسم (حركة الثقافة الأخلاقية Ethical Culture Movement). وكانت هذه الحركة قد أنشأها في أواخر القرن التاسع عشر فليكس أدلرFelixAdler الذي كان ينادي بأن الإيمان العميق بالقيم الأخلاقية كقيم نسبية من صنع البشر هو الذي يشكل وحده الديانة الملائمة للعصر الحديث دون النظر إلى أي قوى روحانية أخرى. بدأت مريم في مدرسة الثقافة الأخلاقية أيام الآحاد في سن الحادية عشرة وحتى سن الخامسة عشرة. وقد انسجمت تماماً مع أفكار الحركة حيث أخذت تنظر إلى كافة الأديان التقليدية الأخرى نظرة ترفع واحتقار.[1]

بقيت مريم خلال فترة المراهقة تحت تأثير الفلسفة الإنسانية حتى نضجت فكرياً، ولم يعد الإلحاد يقنعها. في سن الخامسة عشرة أخذت تبحث عن هويتها.

والتجربة الثالثة التي مرت بها في فترة المراهقة كانت انتمائها إلى جماعة بهائية في نيويورك تدعى قافلة الشرق والغرب The Caravan of East and West التي كان يزعمها الإيراني ميرزا أحمد سهراب (توفي عام ١٩٥٨) . وقد أبلغها بأنه سكرتير عبدالبهاء، أحد مؤسسي العقيدة البهائية.[2] انجذبت جميلة للبهائية بسبب "أصلها الإسلامي ودعوتها إلى وحدة البشرية. وعندما اكتشفت فشل البهائيين في تحقيق هذه المثالية، تركتهم بعد سنة واحدة".[3]

في عام ١٩٤٨ تم الإعلان عن تأسيس دولة إسرائيل، والذي اعتبر انتصاراً كبيراً للصهيونية. في تلك السنة، عندما كانت جميلة في سن الثامنة عشرة، أصبحت عضواً في جمعية صهيونية محلية اسمها مزراحي هاتزير Mizrachi Hatzair . لم تتحدث جميلة عن انتمائها للحركة اليهودية، لكنها على ما يبدو قد أعجبت كثيراً

---

[1] مريم جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، ص ١٢

[2] Jameelah, M., *Why I embraced Islam*, in www.geocities.com (لماذا اعتنقت الإسلام)

[3] المصدر السابق

بالنجاح الذي حققته الصهيونية. وأعتقد أنها كانت ردة فعل انفعالية وعاطفية جعلتها تنتمي دون وعي للحركة الصهيونية. وسرعان ما أدركت جميلة أن الصهيونية ليست هي ما كانت تبحث عنه. ولذلك لم تتفق مع أفكار وتفسيرات الصهيونية. لقد رفضت جميلة الحق المقدس لليهود في فلسطين والعداوة بين اليهود والعرب. إذ كتبت تقول "إن الصهيونية ليست سوى توليفة من الوجوه العنصرية القبلية لليهودية مع نعرة علمانية حديثة. إن القادة الإسرائيليين أمثال بن غوريون ليسوا يهوداً متدينين. لقد اتخذ الصهاينة من أسوأ منظورات الفلسفة المادية الغربية مفاهيم خاصة بهم. إنه فقط الرفض الكامل لكافة القيم الأخلاقية والروحية الذي تسبب على نحو متعمد ومنظم في استئصال وتشريد شعب بأكمله من وطنه، والعمل على إبادته دون أي شفقة أو إحساس بالعدل".[١]

إن تحول ولاء جميلة من جماعة دينية (اليهودية) إلى أخرى (العربية المسلمة) يوضح عدم استقرار أفكارها وتشوش ذهنها في ذلك الوقت. كما يؤكد أنها كانت تمر بأزمة نفسية ـ اجتماعية معينة. لقد قوي موقفها ضد ديانتها، مما قادها إلى رفض اليهودية تماماً حيث تقول: "لم أستطع اعتبار نفسي يهودية بعدما وجدت كل قادة اليهود تقريباً يؤيدون الصهيونية دون أن يشعروا بأي درجة من وخز الضمير عن الظلم والجور الشديد الذي أنزلوه بالعرب دون حق".[٢]

أما التجربة الرابعة التي أثرت على جميلة فكانت تجربة فكرية. فلأنها كانت مهتمة بالأديان وتاريخها، دخلت جامعة نيويورك لتتابع الدراسات الدينية. وكان أحد الدروس المثيرة التي درستها كان عنوانه (اليهودية في الإسلام) والذي كان أعطي محاضراته البروفسور الحاخام إبراهام إسحق كاتش Katsh رئيس قسم الدراسات العبرية. كان كاتش يحاول إفهام طلبته بأن الإسلام مأخوذ من اليهودية، ومشتق منها برمته. وكان المنهج الدراسي يتناول كل آية من آيات القرآن ثم يتتبع

---

[١] جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، ص ١٤- ١٥.

[٢] المصدرالسابق، ص ١٥.

بجهد تلفيقي مصادرها اليهودية المزعومة. وكان هدفه إثبات تفوق اليهودية على الإسلام. هذا المنهج المغالط جعل جميلة تفكر بمفاهيم مضادة. إذ رفضت قضية التفوق اليهودي على الإسلام ، كما أخذت تنتقد اليهودية خاصة عندما توغلت في دراسة العهد القديم. لقد أدركت أن العهد القديم ليس سوى تاريخ لليهود رسمهم فيه كشعب الله المختار. واستنتجت بأن الإقصاء الصلب الذي تعرضت له اليهودية يعود في قسم كبير منه إلى الربط بين الاضطهاد الذي عانى منه اليهود عبر التاريخ. وربما لم تحدث تلك المآسي لو أن اليهود انسجموا مع بقية الأديان واعتنقوها".

عندما كانت جميلة طالبة، سنحت لها فرصة لتوسيع معرفتها بالديانات وخاصة الإسلام. لقد اكتشفت أن القرآن بالرغم من نزوله باللغة العربية على نبي عربي، فهو دين عالمي فعلاً، وموجه للجنس البشري كله.[1]

تدريجياً، صارت جميلة تنجذب نحو الإسلام، وبدأت تقرأ مختلف الكتب حول الإسلام وعقائده وتاريخه. قرأت كتاب محمد أسد (الإسلام على مفترق الطرق)، وتأثرت به كثيراً. فهو يهودي مثلها وأحب العرب أيضاً ثم اعتنق الإسلام. كما قرأت الترجمة الإنكليزية للقرآن الكريم. وقد اكتشفت أن ترجمة المستشرق جورج سيل GeorgeSale غير منصفة، لكن ترجمة الإنكليزي المسلم محمد مرمادوك بيكتال Pickthall كانت جيدة، والأفضل منها ترجمة يوسف علي The Holy Qur'an. كما قرأت أخرى حول الديانات وحول الإسلام في القسم الشرقي في المكتبة العامة في نيويورك. لقد كانت تبحث عن نظرة جديدة للعالم لأن ديانتها لم تعطها إجابات مقنعة.

في الجامعة التقت جميلة بزميلة يهودية روسية الأصل تدعى زينيتا ليبرمان Liebermann. أصبحت الزميلتان صديقتين حميمتين، وكانا يقضيان ساعات طويلة في مناقشة أمور تتعلق بالدين. وقد تأثرت جميلة بعمق عندما رأت صديقتها تعتنق الإسلام ، عند ذاك أخذت تفكر جدياً باعتناقها الإسلام. هذا التوجه قادها إلى

---

[1] المصدر السابق، ص ١٣

قراءة القرآن وتلاوة آياته بشكل جديد وروح جديدة. لقد أثار اعتناق صديقتها الإسلام الرغبة في متابعاتها. إذ منحها قدوة لمن يغيّرون دينهم ، وبعث فيها الشجاعة لتقليدها. إن العامل العلاقاتي RelationalFactor هنا قد لعب دوراً هاماً في هذه المرحلة من عملية اعتناقها الإسلام.

عندما أخبرت جميلة والديها برغبتها في اعتناق الإسلام رفضا تماماً مناقشة الفكرة، وطلبا منها الكف عنها. لقد حذروها بأن الإسلام سيعقّد حياتها، لأن ليس مثل المسيحية واليهودية جزءً من المشهد الأمريكي. لقد قيل لها بأن الإسلام سيجعلها غريبة في أسرتها، ويعزلها عن المجتمع. لم تطق جميلة تحمل كل تلك الضغوط النفسية والاجتماعية، فوقعت فريسة المرض كنتيجة لإضطراب داخلي. لم يعد باستطاعتها الاستمرار في متابعة دراستها ، وبقيت لعامين(١٩٥٧ـ ١٩٥٩) طريحة الفراش تتلقى عناية طبية خاصة. تدهورت حالتها وأخذت تشعر بالإرهاق والتعب الشديدين مما سلبها القدرة على النوم. في تلك المرحلة العصيبة أقسمت أنها لو تعافت فإنها ستعتنق الإسلام فوراً. بعد تحسن حالتها ومغادرتها المستشفى أخذت جميلة تتحين كل فرصة من أجل اللقاء بالمسلمين في نيويورك بهدف التعرف أكثر على الإسلام. فكانت تقابل الرجال والنساء المسلمين وتناقش معهم مختلف القضايا الإسلامية. لقد منحتها تلك اللقاءات جواً اجتماعياً دافئاً تشعر فيه بالحب والأخوة والسعادة. لقد صارت على تماس بمحيط ديني جديد ينطبق تماماً مع قناعاتها السابقة. لقد أتيحت لها الفرصة لتختبر الإسلام على الواقع وأن تقيم علاقات مباشرة مع الجالية المسلمة في أمريكا. لقد تأثرت كثيراً بالمسلمين الأمريكان وسلوكهم ومواقفهم. هذه التجارب المتراكمة والخبرات الجديدة ورغبتها في التحول شجعتها على اتخاذ قرارها باعتناق الإسلام.

في عام ١٩٥٩ عندما كانت جميلة تبحث في مكتبة نيويورك العامة وجدت ترجمة بالإنكليزية من أربعة مجلدات لكتاب (مشكاة المصابيح) لفضل الرحمن، وهو مؤلف هندي من كلكتا. بعد قراءة الكتاب عرفت جميلة أن "الفهم السليم والواسع للقرآن الكريم يستحيل بدون اللجوء للحديث النبوي لتفسير النص

القرآني على نحو صحيح. وهذا الشيء يستحيل على أي إنسان باستثناء نبينا الكريم الذي أنزل عليه الوحي". [1] من خلال قراءتها لكتاب مشكاة المصابيح، أدركت جميلة أن القرآن وحي إلهي، الأمر الذي أقنعها بأن القرآن لابد أن يكون تنزيلاً من الله تعالى وليس من وضع محمد (ص). كما "وجدت فيه الاجابات الشافية المقنعة لكل الأمور الهامة والتي لم أجد مثلها في أي موضع آخر". [2] مثل تلك القناعة قادت جميلة إلى الاستنتاج بأنها قد وجدت ما كانت تبحث عنه: الإسلام. لقد وصلت إلى تلك القناعة من خلال التقصي الفكري والمناقشة العقلانية.

في ٢٤ أيار/مايو ١٩٦١ بعد أداء صلاة عيد الأضحى، أشهرت جميلة إسلامها ونطقت بالشهادتين أمام صديقين مسلمين. واستلمت شهادة اعتناق الإسلام من البعثة الإسلامية في بروكلين من قبل الشيخ داود أحمد فيصل. وصار اسمها الرسمي منذ ذلك الوقت هو مريم جميلة، وهو الاسم الذي تستخدمه في كتاباتها ووثائقها ومعاملاتها. ورغم أن أفراد عائلتها رفضوا مناداتها باسمها الإسلامي العربي الجديد لكنها أصرت عليه، وبقيت فخورة به. [3] رغم هذا التحول الكبير في حياتها، بقيت علاقة جميلة جيدة بوالديها، علاقة مليئة بالحب والاحترام. وقد سعت إلى إقناعهما باعتناق الإسلام، ولكنهما بقيا على الديانة اليهودية. وبعد مضي عشرين عاماً على إسلامها لم تفقد جميلة الأمل في ذلك. فقد واصلت مراسلة والديها حتى بعد أن هاجرت إلى باكستان. وقد نشرت تلك الرسائل عام ١٩٨٩ في كتاب بعنوان (مذكرات الطفولة والشباب في أمريكا ١٩٤٥-١٩٦٢). [4]

بدأت جميلة نشاطاتها الإسلامية من خلال كتابة مقالات في المجلات والدوريات الإسلامية. وقد أكسبتها هذه المقالات شهرة واسعة باعتبارها مفكرة

---

[1] جميلة (١٩٩٢)، الرسائل المتبادلة، ص ١٦.

[2] المصدر السابق، ص ١٦.

[3] المصدر السابق، ص ٧٨- ٧٩.

[4] Jameelah (١٩٨٩), *Memoirs of Childhood and Youth in America (١٩٤٥-١٩٦٢)*.

أمريكية مسلمة. في نهاية الستينات كانت لها مراسلات مع العديد من الشخصيات الإسلامية والمفكرين المسلمين أمثال الدكتور فاضل الجمالي سفير العراق في الأمم المتحدة ، ومحمود حب الله مدير المركز الإسلامي في واشنطن، الشيخ وحمد بشير الإبراهيمي (الجزائر)، والدكتور الشيخ محمد البهي (مصر)، الدكتور حميد الله (باريس)، رئيس الوزراء السوري السابق معروف الدواليبي، الشيخ سعيد رمضان مدير المركز الإسلامي في جنيف والشيخ أبو الأعلى المودودي زعيم الجماعة الإسلامية في الباكستان.

في كانون الثاني/يناير ١٩٦١ أبدى الشيخ المودودي اعجابه بمقالاتها فكتب إليها قائلاً: بينما كنت أقرأ مقالاتك، شعرت وكنني أقرأ أفكاري.. هذا التعاطف المتبادل والتقارب في الفكر ناتج من الحقيقة القائلة بأننا معاً قد استقينا أفكارنا من مصدر واحد هو الإسلام.[١] وبعد مكاتبات متبادلة عرض المودودي عليها زيارة بلده الباكستان والإقامة مع عائلته. كان عمر جميلة آنذاك ٢٨ عاماً ، فقبلت الدعوة وغادرت أمريكا باتجاه الباكستان. بقيت جميلة سنة واحدة هناك قبل أن تتزوج بالسيد محمود يوسف خان، وهو زعيم حركة إسلامية سياسية هي (جماعت إسلامي)، والذي أصبح ناشراً لكتبها.

تنتمي جميلة إلى المذهب السني الحنفي، ولديها نظرات متشددة ضد الغرب والثقافة الغربية وضد عملية التغريب في العالم الإسلامي . أعتقد أن مواقفها المتشددة هذه تعود إلى الأسباب التالية:

اتصالها المبكر بالمودودي الذي يعد واحداً من المنظرين للأفكار الأصولية في القرن العشرين. فقد كان للترجمة العربية لكتابه الحرب المقدسة في الإسلام (١٩٢٧) تأثيراً على آراء الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الأخوان المسلمين.[٢] كما كان لأفكار المودودي تأثيرها العميق على أشهر مفكر إسلامي مصري هو سيد

---

[١] جميلة، لماذا اعتنقت الإسلام.

[٢] Www.ummah.net/ mawdudi١.

قطب الذي اقتبس منه مفاهيم الجاهلية الجديدة وتكفير المجتمع المسلم وغيرها. لقد التقت جميلة بكتابات المودودي بالصدفة. ففي عقد من السنين أمضتها جميلة بدراسة وقراءة مختلف الكتب الإسلامية، اطلعت على أفكار المودودي وحركة الجماعة الإسلامية. فقد عرفت بأفكاره عندما قرأت كتاب (الإسلام: الطريق المستقيم Islam: The Straight Path) الذي ألفه كينيث مورغان K. Morgan عام ١٩٥٨ ونشرته مطبعة رونالد Roland Press في نيويورك. كما قرأت بالصدفة مقالة عن المودودي في مجلة مسلم دايجست Muslim Digest الصادرة في مدينة ديربان في جنوب أفريقيا. انتهزت الفرصة وقامت بكتابة رسالة إلى المجلة طالبة عنوان المودودي. تقول جميلة: (سطرت أول رسالة لي وأنا لا أتوقع أكثر من رد مقتضب لمرة واحدة فقط يعبر عن مجرد تعاطف متبادل حول غايات مشتركة تجمع بيننا... لكنني وقتها لم يكن باستطاعتي التنبؤ بأن تلك المراسلة ستحدد مصير أهم فترة في حياتي).[١] لم يكتف المودودي بالإجابة على رسائلها بل أرسل إليها مجموعة من مؤلفاته من كتب وكتيبات مثل (نحو فهم للإسلام والقانون الإسلامي) الذي كان له تأثير مباشر في نموها الفكري. ويبدو من رسائلها إلى المودودي أنها قد تأثرت كثيراً بأفكاره.[٢]

هاجرت جميلة إلى الباكستان وتأثرت كثيراً بحركة الجماعة الإسلامية، خاصة وأنها تزوجت بأحد قيادات الجماعة هو يوسف خان. إن إقامتها في البيئة الباكستانية التقليدية وتقوية علاقاتها بالزعامات الدينية الباكستانية جعلها تتقبل أفكارهم وفهمهم المعين للإسلام، وخاصة مواقفهم المتشددة تجاه الغرب والتحديث.

من خلال دعم المودودي لها، بدأت جميلة مهمتها ككاتبة وداعية إسلامية.

---

[١] جميلة، الرسائل المتبادلة، ص ٢٤.

[٢] المصدر السابق، ص ٢٦.

فقد شجعها على المساعمة في النشاطات الدعوية في أمريكا.[1] فأخذت تنشر في مجلات The Islamic Review و Muslim Digest.[2] لقد كان أول مقال لها هو قراءة نقدية لكتاب الإسلام في التاريخ الحديث Islam in Modern History للمؤلف ويلفريد سميث Wilfred Cantwell Smith الذي كان مديراً للمعهد الإسلامي في جامعة ماكغيل McGill University في مونتريال بكندا.[3]

أصبحت جميلة أماً لأربعة أولاد، وتعيش مع زوجة أخرى لزوجها في منزل كبير. وهي تغطي وجهها بالنقاب خارج المنزل. ويعود ذلك إلى قناعتها بأن على المرأة المسلمة ألا تخرج من بيتها، وخاصة تلك التي لديها أطفال. وتعتقد جميلة أن على المرأة أن لا تنافس الرجال في المكاتب والمعامل وتترك أطفالها في دار الحضانة لكي يقمن بتربيتهم نيابة عنها.[4] منذ المراحل الأولى لاعتناقها الإسلام، أخذت جميلة منحى تقليدياً فيما يخص وضع المرأة المسلمة. ففي مقالة لها بعنوان (حركة المساواة والمرأة المسلمة The Feminist Movement and Muslim Woman) انتقدت حركة المساواة النسائية لأنها: "تنكر أي فارق بيولوجي بين الرجل والمرأة على أساس الجنس الذي يحدد بأن على الزوجة أن تكون ربة بيت وأماً، وأن الزوج هو الذي يكسب لقمة العيش وهو رأس السلطة في العائلة".[5] وهاجمت جميلة حركة المساواة النسائية واعتبرت المساواة بين الرجل والمرأة "فكرة غير طبيعية، اصطناعية، ونتاج للتشرذم الاجتماعي المعاصر الذي هو بدوره نتيجة لرفض كل ما هو غيبي وأخلاقي وروحي". وتدافع جميلة عن وجهة نظرها مبررة بأن الإسلام أعطى للمرأة حقوقاً واحتراماً أكثر. وتقدم جميلة دفاعاً نظرياً

---

[1] المصدر السابق، ص ٤٥.

[2] المصدر السابق، ص ٢٧.

[3] المصدر السابق، ص ٢٧.

[4] المصدر السابق، ص ٤٩.

[5] Jameelah, *The Feminist Movement and the Muslim woman*, in www.sharif.org.uk/Jameelah.

لموقفها من خلال التأكيد على أن تعاليم الشريعة تؤكد على دور الأسرة باعتبارها اللبنة الأولى للمجتمع. وبدلاً من أن تتعامل مع مشاكل المرأة في عالم اليوم ، تعود جميلة إلى عهد الرسول (ص) في القرن السابع الميلادي باعتباره نقطة انطلاق في مناقشاتها. فهي تعلن صراحة أنه "من وجهة نظر إسلامية، فإن قضية المساواة بن الرجل والمرأة فارغة لا معنى لها".[1]

---

[1] المصدر السابق.

الفصل الثاني

حوارات في الفكر والسيرة الذاتية

مقابلات مع:

روجيه غارودي

مراد هوفمان

ديفيد بيدكوك

عبد الواحد فان بومل

ساجدة عبد الستار

الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي

من الماركسية إلى الإسلام

يعتبر الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي (١٩١٣-) من أشهر الأوربيين الذين اعتنقوا الإسلام في القرن العشرين. وكان قد سبقه إلى الإسلام مفكرون وفلاسفة ومثقفون أمثال النمساوي محمد أسد (ليوبولد فايس) (١٩٠٠- ١٩٩٢) والفرنسي رينيه غينون (١٨٨٦- ١٩٥١) والسويسري تيتوس بركهارت (١٩٠٧- ١٩٧٤) وأسماء لامعة كثيرة.

ويعتبر غارودي أكثرهم ضجة بسبب مواقفه الحادة والصريحة تجاه بعض الأحداث والقضايا والدول والحكومات. فكتاباته ومواقفه جرته إلى نزاعات مع أطراف عديدة كاليهود والإسرائيليين وأمريكا وفرنسا والمملكة العربية السعودية.وقد حوكم من قبل القضاء الفرنسي عام ١٩٩٨ بسبب كتابه (الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية).

ولد غارودي في ١٥ تموز ١٩١٣ في مرسيليا لأسرة كاثوليكية لكنه اعتنق المذهب البروتستانتي. في شبابه التحق بالحزب الشيوعي الفرنسي لأن الشيوعية كانت برأيه (الاختيار الوحيد الذي يطرح بديلاً للخروج من أزمة الرأسمالية. كما كانت أفضل جبهة تقاوم هتلر والنازية في تلك الفترة. وفي فرنسا -على سبيل المثال- كان معظم المشتغلين بالكتابة والفنون من أساتذة الجامعات وحائزي جائزة نوبل: إما أعضاء في الحزب الشيوعي أو أصدقاء للشيوعيين، وذلك بسبب الحالة السيئة التي نشأت عن أزمة الرأسمالية وتيار المقاومة النازية لهتلر).

أصبح غارودي عضوا في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي لمدة عشرين عاماً، وعضو المكتب السياسي لمدة ١٢ عاماً. فصل من الحزب بسبب انتقاده لموقف الحزب الشيوعي الفرنسي وسكوته تجاه الغزو السوفياتي لجيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨. كان غارودي نائباً في البرلمان الفرنسي لعقدين من الزمن وترشح عام ١٩٨١ في انتخابات رئاسة الجمهورية في فرنسا.

آمن غارودي أن الفلسفة يجب أن لا تبقى تدور في مدارات تنظيرية بحتة أو مناقشات عقيمة بل يجب أن تنزل إلى الشارع لخدمة الإنسان والإنسانية. تلك الرؤية جعلت غارودي ينتقل من أيديولوجية إلى أخرى بحثاً عن فلسفة قادرة على تلبية حاجات المجتمع البشري وحل مشاكله، فانتقل من المسيحية إلى الماركسية ثم إلى الإسلام. اعتقد غارودي أنه يمكن الجمع بين المسيحية والماركسية ولكن في غياب مذهب اجتماعي مسيحي معتبر وسياسة مسيحية تسمح بالنضال ضد الفوضى، أخذ يبحث عنه في الماركسية حيث وجد فيها منهجية لمبادرة تاريخية من أجل مشروع قادر على التغلب على التناقضات القاتلة للنظام الرأسمالي المنافس. ولم يقف إيمانه بالماركسية من مناصرة تيار اللاهوت الثوري في أمريكا الجنوبية في الستينات والسبعينات والإعجاب به. كما تكشف له أن الاتحاد السوفياتي ليس هو الاشتراكية، ولاستخدامه الغزو أسلوباً لمعالجة الأزمات السياسية ليس هو الحل (غزو براغ ١٩٥٦ وغزو جيكوسلوفاكيا ١٩٦٨ و أفغانستان ١٩٧٩).وفي عام ١٩٧٤ حوّل الحوار المسيحي - الماركسي الذي رأى أنه أصبح إقليمياً إلى حوار حضارات تساهم فيه الديانات الثلاث والثقافات غير الغربية.

التقى غارودي بالإسلام عندما اعتقل عام ١٩٤٠ من قبل حكومة فيشي الفرنسية، التي عينها هتلر بعد احتلال فرنسا، بسبب مواقفه المناهضة للنازية. ثم أرسل إلى معسكر للاعتقال في الجزائر مع مجموعة من المعتقلين السياسيين. في المعسكر قاد تمرداً مما جعل القائد الفرنسي يصدر أوامره بإعدامه رمياً بالرصاص.وكانت المفاجأة عندما رفض الجنود الجزائريون الملتحقون بالجيش الفرنسي تنفيذ الأمر. لم يعرف غارودي سبب امتناع الجنود عن إطلاق النار عليه لكن علم فيما بعد أنهم من قبيلة (العبادات) حيث يعتبر إطلاق النار على رجل أعزل أمراً معيباً ولا يناسب الرجولة والشجاعة. بعد إطلاق سراحه بعد اعتقال دام ٣٣ شهراً، بقي في الجزائر حيث رأس تحرير صحيفة يومية. والتقى بقيادات التيار الإسلامي في الجزائر أمثال الشيخ محمد بشير الإبراهيمي وتعرف منه على جهاد عبد القادر الجزائري و كتابات بن باديس الإصلاحية.

أعجب غاردوي بالإسلام كدين وفلسفة ونظام اجتماعي، كما وجد فيه نوعاً من الحوار المركب الذي كان مشغولاً به طوال ٣٠ عاماً. آمن غارودي بأن الإسلام يمثل نموذجاً لتركيب أو توليف الحضارات السابقة مما جعله يكتب (وعود الإسلام) و(مساهمة الإسلام والعرب في الحضارة البشرية) قبل أن يعتنق الإسلام بسنين. ثم كتب العديد من المؤلفات التي تعرض الإسلام كأفضل حل للأزمة الإنسانية التي يعيشها المجتمع البشرية في الأنظمة السياسية والنظريات والفلسفات الوضعية. اعتنق الإسلام عام ١٩٨٢ في أوج الصحوة الإسلامية وانتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ في إيران، وأعجب بها. اهتم العالم العربي والمسلمون باعتناقه لأنه ليس شخصية عادية، واعتبروا دخوله الإسلام نصراً للإسلام وهزيمة للمسيحية والحضارة الغربية معاً. واحتفت به المؤسسات الدينية في العالم الإسلامي والدوائر الإسلامية المثقفة حيث يدعى لحضور المؤتمرات والندوات الدولية التي تناقش قضايا إسلامية. اتخذ موقفاً مناوئاً للوجود الأمريكي في السعودية إبان غزو الكويت ١٩٩٠ مما جعل الاعلام السعودي يشن عليه هجمات متواصلة مشككاً بإسلامه وعقائده مع العلم أنه قبل ذلك بفترة وجيزة منح الملك فهد جائزة الملك فيصل العالميةلجهوده وخدماته للإسلام!

في منزل غارودي

زرت غارودي الذي يسكن في ضاحية تشينفير Chennverieres التي تبعد حوالي ٢٠ كم عن باريس، والتي تغفو على نهر صغير تصطف على ضفته بيوت القرية الجميلة. استقبلتني زوجته الفرنسية الثانية (طلق زوجته الأولى عام ١٩٤٧، وتزوج بعد اعتناقه الإسلام بالفلسطينية سلمى الفاروقي التي تقيم في اسبانيا) مرحبة وهي ترشدني إلى غرفة مكتبه في الطابق العلوي، معتذرة أن غارودي لا يتمكن من النزول لألم في رجله إضافة إلى مرض القلب. وعندما صعدت السلم وجدته يستقبلني مستبشراً. دخلنا غرفة المكتب ذات اللمسات الشرقية من تحف ونحاسيات وسبح وآيات قرآنية وسجادة شرقية، لكنها لم تفتقد الأناقة الباريسية.

وعلقت على الجدران ميداليات وأوسمة جرى تكريم غارودي بها في مناسبات عديدة. كان يبدو متعباً ومنهكاً رغم الحيوية التي ترافق حركات يديه وملامح وجهه. لذلك قررت عدم الخوض في قضايا شائكة بعد أن وجدت أنه يتحدث الانكليزية بشيء من الصعوبة (أخبرني أنه يستطيع قراءة سبع لغات لكن لا يتكلم سوى الفرنسية وقليل من الانكليزية). بدأت الحوار بسؤاله عن ظروف اعتناقه الإسلام ودوافعه:

○ هل كنت تؤمن بالمسيحية؟

❑ كانت عائلتي ملحدة ثم بدأتُ التحول نحو البروتستانتية من خلال قراءاتي للمصلحين المسيحيين. وآنذاك كان يبدو المسيح لي بأنه نبي لا أكثر. وبرأيي أنه لم يأت بديانة جديدة بل لتعليم الإنسان كيف يكون كاملاً. وقد أحيا النبي محمد (ص) رسالة عيسى وعلمنا (ص) كيف نعيش الحياة. وعندما أدركت أن الإسلام استمرار لرسالة عيسى أصبحت مسلماً.

○ ذكرت في أحد كتبك أنك درست الإسلام لأكثر من عشر سنوات، أي نوع من الدراسة كانت: فلسفة، فقه، أم غير ذلك؟

❑ أصدرت أول كراس لي عن الإسلام بعدإطلاق سراحي من المعتقل. بقين عاماً في الجزائر بعد أن عينني شارل ديغول محرراً ومديراً للإذاعة. كان في الجزائر أستاذ عربي مختص بالفرنسية قام بتدريسي اللغة العربية. أسست في الجزائر جامعة جديدة ودرست فيها الثقافة الإسلامية. عام ١٩٤٧ كتبت (المساهمة العربية والإسلامية في الحضارة العالمية) ولم أكن مسلماً بعد. عندما التقيت الزعيم جمال عبد الناصر بعد عشر سنوات من صدور الكتاب قال لي: أنا أعرفك لأن كتابك ترجم إلى العربية، ثم أعطاني نسخة من الترجمة العربية.

○ عام ١٩٨٢ اعتنقت الإسلام.

❑ نعم وكتبت بعض كتبي قبل ذلك مثل (وعود الإسلام) و (الإسلام يسكن المستقبل).

○ما هي الأسباب التي دفعتك لمثل تلك الكتابات ولم تكن مسلماً؟

□ القضية فكرية. لقد كنت متحمساً للصوفيين الكبار أمثال ابن عربي وابن الرومي. لقد كنت مهتماً كثيراً بالصوفية، وكتبت للإسلام من خلال الصوفية مثلي مثل الفيلسوف الفرنسي رينيه غينون الذي اعتنق الإسلام وهو من أشهر المفكرين الفرنسيين.

○ هل تعني أنك تأثرت بكتابات غينون؟

□ نعم وكذلك كتابات محمد أسد مثل (الطريق إلى مكة). لقد التقيت محمد أسد قبل اعتناقي الإسلام. التقيته في قرطبة. كان قد طلب مني البحث له عن منزل في قرطبة كي يستكمل تأليف تفسيره للقرآن(بالانكليزية). لقد كانت ترجمة رائعة وأفضل من الفرنسية.

○كيف وجدت محمد أسد في سنواته الأخيرة حتى توفي عام ١٩٩٢؟

□ كان قليل الكلام، وكنا نتحادث فقط في الأمور الثقافية.

ثم قام غارودي بإعطائي نسخة من الفصل الأول من مذكراته التي كتبها بالفرنسية (٧٠٠ صفحة) والتي لم تصدر بعد. يتضمن الفصل الأول سيرة حياته ونشاطاته وظروف اعتناقه الإسلام.

نقد الحضارة الغربية

○ اشتهرت بنقدك العميق للحضارة الغربية واعتبرتها آلة مدمرة لمحق مساهمات الحضارات الأخرى في المشروع البشري. كما انتقدت فلسفة جان بول سارتر وجان جاك روسو. وفي كتابك (الإسلام في القرن٢١) تعتبر روسو كذابا وأن(عقده الاجتماعي) كذبة. هل تعتقد أن الفلسفة الغربية قد استنفدت أغراضها وليس لديها ما تعطيه للإنسانية اليوم؟

□ لا ليس إلى ذلك الحد ولكنني شرحت العيوب الرئيسية للفلسفة الغربية التي تعترف بنفسها فقط. إلى ما قبل ٤٥ عاماً بدأت وبمبادرة شخصية بدراسة

الفلسفات الشرقية في الهند والصين والدين الإسلامي.

○ **هل تعني أن الغربيين يدرسون ويعترفون بالفلسفة الغربية فقط؟**

❐ نعم، الفلسفة الغربية فقط. والوضع اليوم نفسه، فما زالوا يرفضون تعلم الفلسفة خارج البيئة الغربية. إنهم يتعلمون فلسفة سبينوزا وديكارت وسقراط وغيرهم.

○ **تنتقد الغرب لأنه لا يملك أخلاقاً.**

❐ ليس طوال القرن، ولكنهم اليوم يؤمنون بالفكر الواحد Unique Thought المستلهم من فلسفة ديكارت. إنني ضد فلسفة ديكارت لأنها تمثل مصدر ميكانيكية هذا الفكر. ولذلك أقاتل دائماً أفكار ديكارت.

○ **الغربيون ينكرون الفلسفات غير الاوربية وهذا ما يجعلهم بعيدين عن الفلاسفة المسلمين؟**

❐ وهذا ما يؤثر في تكامل العالم في السياسة والاقتصاد والدين.

○**هل اطلعت على كتابات الفيلسوف العراقي محمد باقر الصدر؟**

❐ كنت مهتماً بفلسفة السهروردي والملا صدرا وهما أفضل فلاسفة الإسلام. (يعتبر غارودي نفسه صوفياً).

غارودي والعالم الإسلامي

○ **هل زرت العراق؟**

❐ نعم زرت العراق قبل شهرين (المقابلة كانت في ١٤ تموز ٢٠٠١)، وخلال الحرب مع الحلفاء (١٩٩١) زرت العراق وقابلت صدام حسين.

○ **المعروف عنك إعجابك ودعمك للثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ هل يعود السبب إلى تأييدك السابق للاهوت التحرير المسيحي الذي حارب الرأسمالية والأنظمة الفاسدة؟**

❐ أنا أيدت الثورة الإيرانية، وكانت صلتي بإيران تعود إلى ما قبل الثورة. فقد

طلبت مني فرح ديبا زوجة الشاه السابق تأسيس فرع لمعهدي (حوار الحضارات) في طهران. وطلبت مني جمع خمسين عمل فني يمثل الحضارات البشرية. بقيت ستة أشهر في إيران قبل الثورة. وقد جمعت حوالي أحد عشر عملاً فنياً فقط وبعضها موجد لدي (أراني غارودي ثلاثة أعمال افريقية).

وبعد انتصار الثورة زرت إيران، في المطار سألني أحد العلماء:أين تفضل الذهاب؟ فقلت له: إلى صحيفة إطلاعات اليومية.

○ هل التقيت بالامام الخميني؟

□ نعم قابلته مرة واحدة.

○ هل تحدثت معه؟

□ لم يكن هناك حوار، لكنني ما زلت أتذكر مقولته (من يفرق بين السنة والشيعة عدو للسنة والشيعة) وكان محقاً في ذلك. والتقيت بالرئيس خاتمي. هو رجل مثقف ومفكر، وكنت سعيداً بلقائي معه. لقد فاز بالانتخابات الرئاسية وهذا هام جداً من أجل إيران. أن الشعب الإيراني شعب متحضر جداً. لقد زرت إيران عدة مرات قبل الثورة وبعدها. كنت متحمساً لمكانة المرأة في المجتمع. اليوم لدى الإيرانيين إنجاز عظيم، فلم يمنع الحجاب المرأة من التطور والرقي واحتلال المناصب الراقية. في جامعة بولي تكنيك تجد نصف الأساتذة من النساء في حين لا تجد في فرنسا سوى سبعة نساء في جامعة مماثلة. كما أن بعض النساء يرأسن أقسام وفروع علمية دقيقة.

○ متى كانت آخر زيارة لك إلى إيران؟

□ قبل ستة أشهر للمشاركة في مؤتمر في مدينة قم المقدسة.

○ هل أغضبت المملكة العربية السعودية مما ادى إلى تغير موقفها منك؟

□ نعم، ولكن ليس كل السعوديين بل الملك فهد فقط لأنه كان ضد العراق ودعا القوات الأمريكية للقدوم إلى المملكة. وقد وصفت تصرفه بالعهر السياسي. وكان ذلك بالرغم من أنني تسلمت جائزة الملك فيصل منه. والواقع أن هناك

مواقف مختلفة داخل العائلة المالكة. فعندما زار الأمير طلال باريس طلب رؤيتي، وقال لي بأنهم انتقدوا الهجمات الإعلامية التي شككت بإسلامي في الصحف السعودية. وأخبرني بأن ولي العهد الأمير عبدالله يؤيد هذا الرأي. وهكذا تجد من يدافع عني داخل العائلة المالكة.

○ هل كان انتقادك للسعودية بسبب هذه القضية أم بسبب وضع النظام السياسي السعودي؟

□ لا يوجد في السعودية نظام سياسي، فهم يخلطون القبيلة بالدولة، لا توجد هناك دولة.

○ وما رأيك بالسودان؟

□ زرت السودان عندما كان الدكتور حسن الترابي في السلطة، وهو اليوم في السجن. يوجد تقدم كبير في السودان. إنهم يعملون من أجل وحدة السودان ولكن للأسف تقوم الولايات المتحدة بدعم الجنرال غرنك لاستمرار الحرب.

○ ومارأيك بطالبان؟

□ إنها أمريكا!

الدولة الإسلامية والإسلام السياسي

○ هل تؤيد بعض المسلمين الأوربيين مثل (حركة المرابطين الأوربيين) الذين يدعون للعودة إلى الخلافة؟

□ الخلافة ليست لهذا العصر. وهي هامة لتوحيد العالم الإسلامي، فلماذا تستمر معاناة الفلسطينيين؟ بسبب عدم وجود الوحدة بين العرب أو بين المسلمين.

○ هل تعني أنه على المسلمين التوحد أولاً ثم تأسيس الدولة الإسلامية؟

□ ليس الوحدة ولكن على الأقل بالتعاون والتنسيق. بعض الحكام العرب ينفذون السياسة الإسرائيلية منذ البداية.

○ هل تعتقد أن الديمقراطية مفيدة للمسلمين؟

□ الديمقراطية عالم الغربيين فقط. إعلان حقوق الإنسان كذبة لأنه ينص على مساواة الناس أي يتساوى الملياردير والفقير في عقوبة السرقة.

O إذن إي نظام تعتقد هو الأفضل: الشورى؟

□ الشورى مشكلة. برأيي ما يطلقون عليه الشورى ليس بشورى. القرآن الكريم يقول (شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى، أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) (الشورى: ١٣). فالشورى موجودة في كل الديانات. فلو قرأت الديانات الإبراهيمية ستجد أن الله هو ١- المالك ٢- الآمر ٣- العالم. فهذه هي الشورى وما دون ذلك فهو فقه الذي يمثل التشريع الملائم لكل عصر كما فعل أبو حنيفة واالشافعي في تطبيق الشورى في زمانهم (؟)

O إنك تتحدث عن الاجتهاد وليس الشورى، كما أن فهمك للشورى غريب فهل تعرفهما لي كي أعرف ما تعنيه بكل مصطلح.

□ كلا، إنهما ليسا شيئاً واحداً. الاجتهاد هو تفسير للشورى (؟) ولكن الشورى هي المشاورة حول المبادئ. هناك سبعين قاعدة موجودة في القرآن والكتاب المقدس (؟)، والفقه هو التكيف مع الزمن. أما الاجتهاد فهو تفسير وتكيف في زمن محدد في بلد معين. فإذا حاولت تطبيق التشريع الفقهي للجزيرة العربية في القرن السابع، في فرنسا، فهذا غباء تام. أن ذلك مخالف لتعاليم النبي (ص) الذي يقول بأن القرآن لكل عصر. برأيي: مستقبل الإسلام يكمن في إيجاد تحديث Modernity إسلامي وليس غربي. الحداثة توجد في الشريعة التي تسعى لتطبيقها في كل الأزمنة.

القرآن الكريم والسنة النبوية

قيل الكثير عن آراء غارودي وعقائده وأنها لا تنسجم مع جمهور المسلمين وفقهائهم. وهذا ما يميز الغربيين الذين يعتنقون الإسلام حيث لا يمكن التخلي عن نظراتهم وآرائهم بل وأساليب تحليلهم وفهمهم للأمور بعد اعتناق الإسلام. كما أن

خلفيتهم المسيحية والعلمانية الغربية لا تختفي بعد الإسلام، بل تبقى عاملاً مؤثراً. ولا يعني ذلك أنهم لا يعانون من قصور ذاتي في فهم وإدراك الشريعة والعقيدة، بل يعني أنهم يقدمون تصوراتهم على ما يقول به غالبية المسلمين. لذلك يجري اعتبار بعض آرائهم شاذة وغريبة أو ناقصة أو حتى غير إسلامية.في كتابات غارودي لاحظت العديد من الشطحات الفكرية والعقائدية ومنها موقفه من السنة وبعض الأحكام الإسلامية. ويبقى لكل مسلم حقه في الفهم وأسلوب التعبير عن ذلك الفهم.

○ في كتاباتك طالما حذرت المسلمين من عدم تقليد (الماضي) و (الغرب).بعض المسلمين ما زالوا يعيشون في الماضي ولا ينظرون إلى المستقبل، كيف يمكن للمسلمين تطوير الفقه؟

□ ذكرت في كتبي أنه من الضروري إيجاد تحديث إسلامي. أن إعلان حقوق الإنسان يخالف التحديث الإسلامي. كان بودي الكتابة في هذا الموضوع. من الهام خلق وحدة في العالم كما هي في القرآن. القرآن يقول ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لهمْ﴾ (إبراهيم: ٤) ولكنهم لا يطبقون ذلك.

○ هل درست القرآن بنفسك أم استعنت بتفسير ما؟

□ درست القرآن عبر الترجمات الفرنسية والإنكليزية والإيطالية. قرأته وقارنت بين تلك الترجمات.

○ هل ترى أنه من الضروري للباحث أن يتعلم العربية باعتبارها لغة الوحي؟

□ الكتب الأخرى تعتبر أيضاً وحياً ونقرأها بلغات أخرى. فلذلك ليس من الضروري. أنا لا أعرف العبرية ولكنني قرأت التوراة. كما أنني لا أعرف اللغة الهندية ولكنني قرأت كتبهم مثل الفيستا.

○ تدعو للأخذ من كل الأديان ومن ضمنها الهندية المشركة.

□ لا أرى في ذلك مشكلة. هم يقولون أنهم يستخدمون عدة أسماء لله تعالى

ولكنه إله واحد. والآلهة الأخرى مجرد وسائط.

○ هل لديك فكرة حول السنة النبوية ؟

□ يوجد هنا كتاب صحيح البخاري. ويبدو بالنسبة لي أنه توجد عدة أحاديث تخالف القرآن كلياً.

○ هل تعتقد ذلك؟

□ أعتقد أنه غباء. البخاري يناقش مسألة فيما إذ كان على المرأة أن ترخي ضفيرتها أثناء الاغتسال أم لا؟ لا توجد علاقة بين الغسل وشد أو إرخاء الضفيرة (هكذا يعتقد). ويقول البخاري بأن النبي (ص) كان يحب نباتاً ما ويجب أن نحب هذا النبات. ما الأمر فيما لو أحببته أم لا؟

○ انت انتقدت الإمام مالك وابن تيمية لانهما ربطا بين سلطة الحكومة وبين الدين.وحسب رأيك أنهما شوها الرسالة الاجتماعية للإسلام.

□ كانت هذه خبرة، فالإسلام في اسبانيا حيث كانت هناك خلافة وحضارة مزدهرة. وكان هُناك علماء عظام أمثال ابن عربي، أستاذي. عندما ذهب المالكيين إلى القيروان في المغرب، تعرضوا لمحاكم تفتيش تشابه محاكم التفتيش المسيحية السيئة الصيت. لقد وضع في السجن عباقرة أعلام. واليوم يوجد حجر فكري. قبل فترة استلمت كتاب ألفه جمال البنا. لقد كتب تفسيراً يتضمن رؤيته بتفسير القرآن دون الاعتماد على آراء المفسرين القدامى لكن الفقهاء وعلماء الأزهر رفضوه وقرروا حرقه.

○ إذن لديك تجربة سلبية مع الفقهاء.

□ نعم، إنهم يتحملون مسؤولية هزيمة الإسلام في إسبانيا. لقد أسست متحفاً في قرطبة لمحاربة هذا التوجه ولأبين للعالم أن الإسلام كان مزدهراً.

المسلمون في الغرب

يُلاحظ أن كتابات غارودي لا تهتم كثيراً بالأقليات الإسلامية المقيمة في

الغرب وحتى في بلده فرنسا.وغالباما يتفادى المشاكل الرئيسية للعالم الإسلامي كالتخلف والأمية والتنمية والدكتاتورية والاستبداد السياسي. لذلك حاولت التعرف على آرائه حول هذا الموضوع فسألته:

○ يوجد في أوربا الغربية حوالي ١٥ مليون مسلم، ما هو تصورك لتحسين أوضاعهم؟ المشاركة في الحياة السياسية والاقتصادية والانتماء للأحزاب السياسية والترشيح للبرلمان، والحياة الثقافية والنشاطات الأدبية.

□ يجب عليهم أن لا يعزلوا أنفسهم ويتجنبوا قبول الحضارة الغربية. أن ذلك يمثل فشلاً ذريعاً، لذلك عليهم أن لا يتورطوا في أمراض الغربيين. ولكن عليهم السعي لتكييف المبادئ الرئيسية للشريعة مع الوضع الذي يعيشونه. في آخر كتاب لي الذي سيصدر خلال شهرين أو ثلاثة سعيت إلى التأكيد على أنه من الممكن للإسلام، الذي يقبل أنبياء كل الديانات، بأن يصبح خمير الوحدة ضد نمط الحياة الأمريكي التي تتركز في معادلة البيع والشراء فقط. للأسف هناك من المسلمين لا زال يقلد إمام الماضي أو الغرب.

غارودي وأمريكا واليهود

يلتزم غارودي بموقف صارم ومتشدد تجاه السياسة الأمريكية والمفاهيم المنطلقة من الحياة الأمريكية وفلسفتها. ففي كتاباته مثل (الولايات المتحدة طليعة الإنحطاط) ينتقد الهيمنة الأمريكية ومدى التخريب السياسي والفكري والاقتصادي الذي تسببه في أنحاء العالم. ويلاحظ أن هجوم غارودي على أمريكا هو استمرار لمواقف الماركسية التي قضى شطراً طويلاً من حياته معتنقاً أفكارها ونظرياتها. فهو يهاجم الرأسمالية والسياسة الأمريكية بأسلوب دعائي شيوعي كانت الأحزاب الشيوعية والاتحاد السوفياتي تمارسه في فترة الحرب الباردة. ولذلك لا يكاد غارودي يرى أية إيجابيات في المجتمع الأمريكي، وهذا الموقف بعيد عن الرؤية الموضوعية والمنهج العلمي في النقد والتقييم، فتراه يركز على الجوانب السلبية من خلال إحصائيات الجريمة والاجهاض والسرقة والإدمان على

المخدرات وغيرها من أمراض المجتمعات الغربية. وبقي بعد إسلامه يمارس نفس النقد وبنفس الحدة من العداء وبنفس الأسلوب مستفيداً من الصورة السلبية والعداء لأمريكا لدى شعوب كثيرة وخاصة في العالم الإسلامي.

O لماذا تهاجم أمريكا دوماً؟

☐ لأنها عدوي.

O هل يعتمد نقدك لأمريكا بسبب سعيها للهيمنة السياسية والاقتصادية على العالم؟

☐ للأسف إنها هيمنة عسكرية. وهذا هو الخطر الكبير لكل الأمم. ولذلك أنا أحارب العولمة. إنها المرض القوي الذي سيصيب هذا العالم.

O أو ربما تكون العولمة الأداة المستخدمة للهيمنة على العالم.

☐ من أجل التخلص من الهيمنة الأمريكية لا يوجد سوى الحرب. ولا أقصد الحرب العسكرية بل الحرب الاقتصادية من خلال الحظر على شراء البضائع الأمريكية. أولاً لأنها القوة الكبرى في العالم، وثانياً إنها بلد الميزان التجاري. لذلك لا يمكنها مقاومة حظر تجاري تقوم به الدول الآسيوية. أعتقد أن الحكام المسلمين المناوئين لهذا الحظر هم خونة. يجب أن لا نستعمل المنتجات الأمريكية. يجب أن نمتنع عن شراء الكوكا كولا. عندما كنت في لبنان مؤخراً رأيت الكوكا كولا في كل مكان، فقلت لهم: كلما اشتريتم زجاجة كوكا كولا كلما أضفتم حلقة إلى سلسلة التبعية بأمريكا. لقد ضربت الكوكا كولا كرمز للهيمنة الأمريكية.

O معروف عنك دعم للفلسطينيين حيث تدعمهم سياسياً وأدبياً.

☐ نعم ولذلك تعرضت للمحاكمة والتحقيق.

O ولكنك متهم بالعداء للسامية.

☐ لقد اتهمت بنصوص مزيفة. لقد اعتمدت مقولة عالم من فيينا، من مركز الوثائق اليهودية، لا أتذكر اسمه. لقد قال لي: لم توجد مطلقاً أية معسكرات اعتقال

في أراضي الرايخ، ولكن وجدت في بولندا. وفي قرار الإدانة الذي وجّه لي تم حذف المقطع الثاني من العبارة. لقد حدث تزييف للنصوص. لقد كان يعرف ذلك وقد أدين بالسجن لتسعة أشهر.

O أنا اقدر جهودك في سرد الأدلة العلمية والتاريخية بالوثائق والأرقام.

❐ هل قرأت الكتاب (الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، الصادر عام ١٩٩٦)؟

O نعم قرأته ولكن أريد أن أسألك: هل تعتقد أن مناقشة قضية حدثت في أوربا قبل خمسين عاماً تخدم الفلسطينيين هناك؟

❐ بالتأكيد.

O لماذا؟

❐ لأني قد بينت العدو الرئيسي لهم. أن الولايات المتحدة تقف خلف إسرائيل.

O أن إنكار حدوث المحرقة (الهولوكوست) لا يخدم الفلسطينيين لأنهم قد دخلوا منذ اتفاقية أوسلو في مفاوضات مستمرة وعقدوا العديد من الاتفاقيات مع الإسرائيليين. وكان من قبل قد توصلوا إلى تسوية عام ١٩٩١ في مدريد. وقد حصلوا بموجب ذلك على الضفة الغربية وقطاع غزة. فكيف يخدم إنكار المحرقة في أوربا الفلسطينيين في الشرق الأوسط؟

❐ أنا لم أنكر المحرقة، أجاب بانفعال. لقد كانت هناك غرف غاز للقتل الجماعي. أمريكا قتلت ١٦ مليون من الهنود الحمر وكذلك ملايين من العبيد السود.

O ولكنك تعرضت للمحاكمة هنا في فرنسا.

❐ كان ذلك غباء لأنني أحترم اليهودية كديانة كما أنني أحترم بقية الديانات. ولكن الصهيونية ليست ديانة، إنها حركة سياسية، استيطانية وقومية. أنا احارب كل

مستعمر وقومي. لقد قاتلت الاستعمار الفرنسي في الجزائر، ولذلك أدانوني. واليوم يحدث نفس الشيء.

○ انت تعلم بوجود لوبي يهودي قوي.

□ إنه اللوبي الصهيوني الذي يمثل ١٠٪ من عدد اليهود في فرنسا.

○ ولكن هذا العدد الصغير قد نجح في خلق جو عدائي ضدك. وهذا أدى إلى خلق عداء أكبر ضد المسلمين وخاصة في الغرب.

□ نعم، وقد استلمت رسائل تهديد بالموت، أعطيتها لوزير الداخلية. فما كان منه إلا أن أعطاني رخصة لحمل السلاح، قالها بتهكم.

○ وهل ما زلت تؤمن الآن بان التعامل بقضايا حدثت في أوربا في الحرب العالمية الثانية كغرف الغاز يمكن أن يخدم القضية الفلسطينية؟

□ أنا لم أنكر ذلك، لقد قلت أنها مزيفة فقط. لقد أمضيت ثلاث سنوات في معسكر اعتقال ولكنهم يصرون على أنني أنكر وجود معسكرات الاعتقال. لقد أدنت السياسة لا الدين.

قضايا إسلامية

○ ما رأيك بتطبيق الشريعة الإسلامية؟

□ لقد قلت أن الشريعة أمر مسلّم به بما هو موجود في القرآن. وأن الله هو المالك والآمر والعالم. الصفة الأولى ـ المالِك ـ تناقض أي شكل من أشكال الرأسمالية. والصفة الثانية ـ الآمِر ـ تناقض كل الملكيات والأحزاب المنفردة بالحكم. والثالثة ـ العالِم ـ تناقض كل إدعاء بالكمال. ومن الممكن مناقشة فيما إذا تمكن المسلمون من بناء نظام سياسي على اساس الشريعة وحاولوا تطبيق الفقه ـ وليس الشريعة ـ الذي وجد في القرن الهجري الأول في الجزيرة فسيكون خطأ كبيراً.

○ ولكن الفقه الذي تسميه فقه الجزيرة العربية مبني على أساس القرآن

والسنة.

☐ تمثل السنّة (يخلط غارودي بين السنّة والاجتهاد) جميع محاولات الفقهاء في زمانهم. أنا لا يمكنني أن أسأل أبا حنيفة لإبداء رأيه حول الحرب النووية، فهذه مشكلة. يمكنك أن تقول أنا مسلم جيد لأنني أحترم السنة. إنها فعل تاريخي للرجال وليس الله، والشريعة هي أمر الله.

○ في كتابك (الإسلام في القرن ٢١) تقول (إن فكرة الإله الرحيم بلا حدود لا تنطبق جيداً على هذه العقوبة المتصلبة وهي قطع اليد). وتذكر أيضاً (ولو بدأنا بالقمع فلن يكون الضحية إلا الفقراء. ولو قطعنا لهم أيديهم فسيكون من المستحيل عودتهم لحياتهم الطبيعية في المجتمع عن طريق العمل)، وان قطع الأيدي يؤدي إلى زيادة عدد المعوقين.

☐ لقد كان ذلك مجرد مثال نموذجي. وأعتقد أنه مجرد رمز لأن القرآن طالما يستخدم الرمزية في عباراته.

○ هل ترى أن الأمر بقطع اليد مجرد عبارة مجازية اي ليست حقيقية؟

☐ كان عيسى يستخدم الأمثلة الرمزية لأن الله فوق الوجود فلا يتكلم لغتك أو عقليتك. لذلك شرح الله أوامره لنا بالرمز والمجاز. في ذلك الزمن عندما كان السعي لإيقاف جرائم السرقة استخدم ذلك الأسلوب. ولكن عندما يأمر أحد الحكام أو الملوك سكرتيره بتحويل مليون دولار من هذا البنك إلى ذاك، فكم يد يجب أن تقطع؟ إنهم يقطعون يد الفقير الذي يسرق رغيف خبز، فهذه وحشية، ولا علاقة لها بالإسلام.

○ ولكن هذا نص قرآني.

☐ لقد حلّ النبي (ص) مشاكل عصره. يجب البدء بالأمر الإلهي الخالد ولكن يجب أن لا نحمّل الأمر الخالد بتطبيق تاريخي محدد.

○ ولكن القرآن أبدي أيضاً.

☐ القرآن خالد كما أن الكتاب المقدس خالد.

○ ولذلك يجب أن نمتثل ونطبق ما يدعونا إليه القرآن.

□ إنه تعاليم أبدية ولكن التطبيق يتحدد بظروف كل عصر ومنطقة. ألا يقول القرآن بأنه لكل زمان. فيجب تعلمه بعيون تاريخية ونقدية.

○ تذكر أحياناً بأنه يجب أن لا نخلط الإسلام بالثقافات المحلية. فهل تعتقد أنه من الممكن تفادي ذلك؟ أي هل يمكن ممارسة الإسلام دون وجود أية عناصر ثقافية؟

□ الإسلام صالح للتطبيق لكل الشعوب في أنحاء العالم.

بعد اللقاء أخذني غارودي إلى مكتبته التي تضم عشرين ألف كتاب، فسألته عن بعض حقول المعرفة كالفلسفة والعقائد وتفسير القرآن وكتب الحديث. فأخرج لي نماذج منها، فشاهدت كتابات في الشعر الصوفي لعمر الخيام والمثنوي وابن عربي، وكتب العقائد المسيحية، وتفسير الطبري وتفسير محمد أسد (رسالة القرآن) وصحيحي البخاري ومسلم. بعد ذلك ودعت غارودي ورافقتني زوجته بابتسامتها إلى باب المنزل الذي تشم منه عبق التاريخ والفن والفلسفة.

الدكتور مراد هوفمان

دبلوماسي اجتذبه الفن الإسلامي

يعد مراد ويلفريد هوفمان واحداً من أشهر المفكرين الأوربيين الذين اعتنقوا الإسلام، فهو من حيث غزارة علمه، وثقافته الواسعة، وخلفيته الأكاديمية، يعتبر من أشهر المثقفين الغربيين، بعد النمساوي محمد أسد والفرنسي روجيه غارودي، الذين تركوا الثقافة الغربية والديانة المسيحية ليجدوا ملجأهم في الإسلام ديناً وعقيدة، نظاماً للحياة وفكراً وفلسفة. التقيته في مسكنه الصيفي في اسطنبول ليكون لنا معه هذا الحوار الذي يتناول مسيرته نحو الإسلام وأفكاره وكتاباته.

بطاقة شخصية

☐ ولد هوفمان عام ١٩٣١ لأسرة كاثوليكية في مدينة أشفنبرغ في ألمانيا. كان والده أستاذ رياضيات.

☐ بدأ دراساته الجامعية عام ١٩٥٠فيUnionCollege في نيويورك حيث درس الفلسفة.

☐ أنهى دراسته للقانون الألماني بحصوله على الدكتوراه من جامعة ميونيخ عام ١٩٥٧، ثم حصل على درجة الماجستير في القانون الأمريكي من هارفارد عام ١٩٦٠.

☐ عمل الدكتور هوفمان في وزارة الخارجية الألمانية من عام ١٩٦١ وحتى عام ١٩٩٤، تخصص في مسائل الدفاع النووي.

☐ التحق بالسفارة الألمانية في الجزائر عام ١٩٦١ وشاهد فصولاً من الحرب الدامية بين المحتل الفرنسي والمجاهد الجزائري المسلم، فكانت لهذه التجربة أبلغ التأثير في وجدانه ونفسيته.

☐ احتل هوفمان مناصب دبلوماسية رفيعة، فقد كان مدير استعلامات الناتو في بروكسل (١٩٨٣- ١٩٨٧)، سفيراً لألمانيا في الجزائر (١٩٨٧- ١٩٩٠) ثم سفير

ألمانيا في المغرب (١٩٩٠- ١٩٩٤).

❑ اعتنق الإسلام عام ١٩٨٠ وأدى العمرة عام ١٩٨٢ ثم أدى الحج عام ١٩٩٢.

❑ كان متزوجاً من أمريكية، وله منها ابن واحد. ويعيش اليوم مع زوجته التركية في اسطنبول صيفاً، وفي ألمانيا شتاءً.

❑ له مقالات عديدة منشورة في المجلات الفكرية والاكاديمية حول الإسلام، كما صدرت له عدة كتب هي:

(يوميات ألماني مسلم) عام ١٩٨٥، وقد ترجمت إلى العربية والفرنسية والانكليزية.

(الإسلام كبديل) الذي نشر بالألمانية عام ١٩٩٢ وأثار ضجة في ألمانيا والعالم، وترجم إلى الانكليزية والعربية.

(الإسلام عام ٢٠٠٠) الذي صدر بالعربية والانكليزية عام ١٩٩٥.

(الطريق إلى مكة) عام ١٩٩٦ وصدرت الترجمة العربية عام ١٩٩٨.

(الإسلام في الألفية الثالثة:ديانة في صعود)عام ٢٠٠٠ والطبعة العربية عام ٢٠٠١.

في حي (تشويقية) الراقي في القسم الأوربي من اسطنبول، يسكن هوفمان في شقتين، السفلية للعائلة، والعلوية تضم غرفة للضيوف ومكتبه ومكتبته. استقبلنا مرحباً ودعانا إلى غرفة الضيوف التي فرشت بالأثاث المغربي وزينت بالتحف النحاسية التركية. وفي ركن منها علقت قطعة سوداء من كسوة الكعبة الشريفة، أهديت له في احدى زياراته للمملكة السعودية. بدأنا الحوار معه:

فشل الكنيسة الغربية

○ يعتقد بعض المسلمين الأوربيين أن الكنيسة المسيحية قد فشلت في اداء رسالتها. فالكنيسة الغربية اليوم تتبع مجتمعا ولم تعد تقود المجتمع. والكنيسة الغربية صارت مستعدة للتكيف مع متطلبات المجتمع وحتى بصدد القضايا التي تناقض عقيدتها وتعاليمها كالشذوذ الجنسي وزواج المثليين. لقد فقدت الكنيسة رسالتها الاخلاقية في المجتمع. يقول هؤلاء المسلمين الأوربيين

بأننا لا يمكننا الثقة بالكنيسة بعد الآن، وأننا مشوشون من العقائد المسيحية. ولذلك يجب علينا أن نبحث عن خيار ديني آخر. هل توافق على هذه الرؤية؟

□ نعم بالتأكيد. ودليل على فقدان الكنيسة والمسيحية دورهما في المجتمع الغربي، أسوق لك هذا المثال: في الذكرى السنوية الخامسة والعشرين لانشاء مسجد ميونيخ، تمت دعوة ممثلين عن الكنائس والحكومة. وقد صرح ممثل الكنيسة البروتستانتية وهو أسقف: تعلمون أنني أشعر بالسعادة بينكم لأنني أستطيع التحدث بين المسلمين حول الله دون الاحساس بالخجل. فهذا كلام الكنيسة البروتستانتية، أليس ذلك غريباً؟

لم تتم قراءة المسلمين من قبل رجال الدين الكاثوليك والبروتستانت لأن المساجد مملوءة لكن الكنائس فارغة. بعض الناس يعتقد بأننا نفعل نفس الذي يفعله بعض الكاثوليك المتشددين، مثل الأسقف الفرنسي فيدرو. لقد حدثت تنازلات مسيحية كثيرة ازاء المجتمع، حتى أن كثيرين يعتقدون أن المسيح (ع) لم يعد سوى برنامج اجتماعي، ونحن آخر المسيحيين.

رحلتي إلى الإسلام

○ ذكرت في كتاب (الطريق إلى مكة) أن أول لقاء لك بالإسلام كان محاضرة حول الإسلام قدمها الألماني المسلم محمد ـ هوبوم. فهل تذكر لنا تفاصيل ذلك؟

□ عندما التحقت في وزارة الخارجية في بون، كان من عادة الوزارة أن تقيم دورة خاصة لدبلوماسييها المتوجهين إلى البلدان الإسلامية حيث يتعرفون من خلالها على ديانة وثقافات هذه البلدان. وطلبت المشاركة في الدورة فسمح لي بذلك والتقيت بهوبوم. لقد كان يتحدث عن الإسلام بثقة وحماس وقناعة. لقد كان رجلاً رائعاً سرعان ما جذبني كلامه.

في تلك الفترة تعرفت على شيخ مصري، محمد أحمد رسول، لجأ إلى ألمانيا في عهد عبد الناصر واستقر هناك وتزوج بألمانية، وافتتح دار نشر. في ذلك الوقت بلغ ولدي الثامنة عشر من عمره فقلت له: بدلاً من أعطيك هدية ذات قيمة مادية،

سأهديك شيئاً آخر، سأكتب لك خبرة والدك العجوز في الحياة. لقد كنت طوال عام كامل مشغولاً بكتابة مقالة من ١٤ صفحة، سميتها (نظرة فلسفية إلى الإسلام). لقد أعطيت المقالة إلى محمد رسول ليقرأها فأخذها، وفي اليوم التالي سألني: هل أنت تدرك ما تقوله فأنت مسلم! فقلت له: كيف ذلك؟ فقال:، إذا كانت هذه هي قناعتك فأنت مسلم. فقلت له: طالما أنك إمام مسجد، وأنا أؤمن بما كتبته، فأنت على حق. ثم لقنني الشهادتين، وقال لي: وكي أثبت أنني أؤمن بأن ما كتبته هو الإسلام سأنشر، وهذا ما حصل.

O لقد سميتها نظرة فلسفية إلى الإسلام، فعلا كانت مجرد مناقشات عقلية؟

❑ نعم.

O أي انك تريد اثبات كيف يمكن التوصل للإسلام عن طريق فلسفي، وليس عن طريق الوحي، أي اثبات وجود الله بطريق آخر.

❑ نعم، هي طريق للإثبات بلا وحي، أي يمكننا معرفة الله عبر العقل فقط.

O هذه هي الحكمة أو الفلسفة.

❑ نعم، بامكانك استخدام قدراتك العقلية ثم تقول أنه بإمكاننا معرفة الحقيقة. ومن ثم تستنتج أننا سجناء احساسنا، لغاتنا و شهواتنا. عندها تصبح أكثر فأكثر نقداً لقدراتك للمعرفة العقلية، ثم تعي أننا سجناء أفكارنا ولذلك فنحن بحاجة إلى الوحي. وإذا أردنا إكمال الطريق فيجب أن نلجأ للوحي الإلهي.

O هل اعتمدت في (نظرة فلسفية) على الفلسفة الغربية ؟

❑ نعم، وخاصة لودفيك ويتغينيشتاين الذي أعتبره أكبر فيلسوف في عصري.

لقد استفدت كثيراً من علم اللسانيات مثلاً: عندما تتحدث عن الله في الغرب، فإن لغتك الفرنسية أو الانكليزية أو الألمانية تعطيك لفظة معينة: Dieu, God, Got وهذا اسم. ولكن إذا كنت هندياً أمريكياً فانك تتكلم لغة (الهيروكوي). وهي لغة ليس فيها أسماء بحيث تشرح كل شيء بالقول. فبدلاً من القول (المطر ينزل rain falls)، أي مطر؟ تقول بدلاً عنه: (إنها تمطر it rains)، وبدلاً من القول (الثلج ينزل

snow falls) تقول (إنها تثلج it snows). فالناس هناك لا يقولون (لديه منزل He has a house) بل يمكنهم القول فقط: هو يُمَنْزِل He houses).

مثل هؤلاء الأشخاص ليس باستطاعته ادراك الله بأنه شيء سرمدي بل يفهم الأشياء المتحركة، التي تطور أفعالاً. من ذلك يمكنك أن تفهم كم نحن سجناء للغات التي وضعناها بأنفسنا.

الفن الإسلامي نتاج حضارة راقية

○ قلت انك بقيت عدة عقود من السنين منجذباً للإسلام، فهل توضح ذلك؟

□ يقول بعض الناس بأن الإنسان لا (يتحول) نحو الإسلام بل (يعود) إليه، أي يعود إلى بيته الفطري. كان لدي مثل ذلك الشعور. لقد كنت ناقداً فعالاً في فن (الباليه)، وكل عام كنت أشاهد على الأقل خمسين عرضاً راقصاً. لقد عملت في مجلة متخصصة بفن الباليه في نيويورك، ولدي فكرة عن الجمال.

○ تقصد تجربة جمالية.

□ نعم، كان باستطاعتي القول أن هذا العمل أو ذاك يمثل تحفة جمالية في الفن القوطي أو الفن البدوي. ولكن ذلك الفن ترك قلبي بارداً. أما عندما التقيت بالفن الإسلامي في تونس، (جامع القيروان)، أو في اسبانيا (مساجد قرطبة وقصور غرناطة) شعرت بحرارة في اعماقي. لقد كنت متحمساً لها، لرؤيتها، شعرت بتدفق احساسات دافئة لم أشعر بها من قبل أمام تمثال من حجر أو عمود من المرمر. لقد انجذبت للفن والعمارة الإسلامية بشكل عميق. في تلك الفترة باشرت بقراءة القرآن عبر إحدى الترجمات، لقد انجذبت للغة حتى المترجمة.

○ هل كانت ترجمة ألمانية؟

□ نعم، لقد جذبتني الترجمة الألمانية.

○ نعود لانجذابك للفن الإسلامي. تقول أن ما شاهدته في مساجد قرطبة وقصور غرناطة هو نتاج حضارة إنسانية متقدمة. كيف يمكن أن توضح

العلاقة بين الفن والحضارة الراقية؟ نحن الآن في اسطنبول نشاهد الآثار والعمارة البيزنطية، وفي مصر عمارة تعبر عن الحضارة المصرية، فهل يمكن أن نقول عنها أنها نتاج حضارة راقية مثل الحضارة الإسلامية؟

❑ من الواضح أن كل حضارة تترجم قيمها في معمارها. الفرق بين الفن المعماري الحالي والمسجد الذي تشاهده هناك (مسجد السليمانية في اسطنبول) كبير جداً. فنحن اليوم لا نبني بنايات مثلها. أبراج الكنيسة ومنائر المسجد تشير إلى السماء، فهل يفعل الفن المعماري الحديث ذلك. يضاف إلى ذلك حجم الجهد والوقت والمال الذي أنفق في المساجد. لقد ساهم الناس بأموالهم لأسباب عقائدية وليس لأغراض تجارية.

انطباعات أول زيارة لبلد إسلامي

○ متى قمت باول زيارة لبلد مسلم؟

❑كان ذلك عام ١٩٦١، عندما أرسلت كدبلوماسي إلى الجزائر خلال حرب التحرير والاستقلال. لقد رأيت الجزائريين يعانون تحت الاحتلال الفرنسي. لقد كان ذلك بالنسبة لي غير سهلاً على الاطلاق: كيف يمكن لهؤلاء الجزائريين أن يكونوا صبورين وورعين إلى هذا الحد وهم يعانون مثل هذا الاضطهاد؟ لقد أدركت أن وراء هذا الخلق العالي نظاماً اخلاقياً رفيع المستوى. وهذا ما دفعني لقراءة القرآن لفهم ما الذي يجعلهم يبدون هكذا.

○ هل كنت تبحث عن المصدر الذي يمنحهم هذا والالـهام؟

❑ أبحث عن مصدر القوة.

○نعم، القوة الروحية.هل تحققت بمرور الزمن أن هذه القوة مصدرها الدين؟

❑ نعم.

○ أو ربما تكون السياسية، لأنهم محتلون من قبل الفرنسيين، ولديهم مقاومة سياسية ونضال عسكري. لماذا اعتقدت أن القضية وراءها أمر ديني؟

□ أن الذي جعلني أعتقد أن الدين وراء هذه القوة هو أنني، مثلاً، شاهدتهم يصومون رمضان بالرغم من قسوة الحرب والظروف والآلام التي يعانونها. أظهر لي ذلك بأن قوتهم تعتمد على أساس ديني.

○ ذكرت في كتابك (الطريق إلى مكة) قصة السائق المسلم الذي تبرع لزوجتك بالدم لينقذ اجنبية من غير دينه وفي ظروف الحرب. هل أثار هذا الموقف الاجتماعي فيك الانجذاب أكثر نحو الإسلام؟

□ بالضبط، حيث عشت ظروف الحرب حيث العرب والبربر يقاومون الفرنسيين. في تلك الأجواء يفترض بأي سائق تاكسي جزائري أو سيارة اسعاف أن يعتبر كل اوربي عدو له. ولكن في ذلك المحيط، تجد رجلاً يعرض دمه لتبرع به لسيدة أمريكية، أظهر لي أنه يوجد هناك نوع من الأخوة الإنسانية والتسامح. وهذا الأخلاق لا تتفق مع من كان قومياً بل مع متدين.

تعميق المعارف الإسلامية

○كيف تعمقت في دراسة العلوم الإسلامية؟ وهل درست دراسة إسلامية اكاديمية؟

□ لم أدرس في جامعة إسلامية، لكن بعد أن اعتنقت الإسلام، وكان عمري ٤٠ عاماً، كنت في منتصف حياتي المهنية كدبلوماسي. ولم يكن باستطاعتي التخلي عن عملي والانشغال بالدراسات الإسلامية، ولكني قرأت مئات الكتب: في التاريخ الإسلامي، التصوف، الفلسفة الإسلامية، الحديث وغيرها. لقد طلب مني في بريطانيا القيام بقراءة كتب إسلامية وتقديم عرض موضوعي لها في مجلة فكرية متخصصة. وقمت بقراءة (١٥٠) كتاباً أي ما يعادل ستة آلاف ورقة سنوياً. بالطبع درست القانون الألماني والأمريكي. وعندما توضع في نظامين قانونيين مختلفين فليس من السهل تعلم نظاماً آخر. وعندما قرأت كتباً في القانون الإسلامي أدركت الإسلام أفضل مما تعلمته عبر المعمار.

○ ذكرت في كتابك (الطريق إلى مكة) بأن الإسلام دين الحق لأن القرآن لم يتعرض للتحريف والتزييف. كيف توصلت إلى هذا الاستنتاج؟

□ عندما تقارن ما يدعى بالكتاب المقدس عند اليهود والنصارى، تجد أنهم لا يشكون في أن الكتاب المقدس قد تطور خلال الفي عام. ونحن في الواقع لا نعرف من هم مؤلفو الكتاب المقدس. وهناك كتب مختلفة (الكتاب المقدس اليهودي)، (الكتاب المقدس الكاثوليكي)، (الكتاب المقدس البروتستانتي) و(كتاب الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية). وعندما تقارن بينها تجدها متخلفة في المحتوى، فأيهم هو الكتاب المقدس الحقيقي؟

ولو قارنا ذلك بالقرآن لرأينا أن هناك استمرارية في القرآن منذ نزوله، فهو يقرأ في الصلاة، ويتلى في المساجد. وقد جمع بعد وفاة الرسول بفترة قليلة. ثم جرى نسخه وتوزيعه على البلدان الإسلامية، وهناك تم استنساخه. فلم يتغير شيء منه أبداً. وكان آلاف المسلمين يحفظونه عن ظهر قلب في عهد النبي (ص). ولذلك لا يوجد لدينا وثيقة تعود لذلك العصر أقوى موثوقية من القرآن.

○هل تحققت بذلك بنفسك كمفكر أي درست النص القرآني والسنة أم تعلمت ذلك بعد اعتناقك الإسلام؟

□ بالطبع، أكثر أو أقل في ذلك الوقت. عندما قرأت صحيح البخاري وصحيح مسلم. لقد شعرت بنفسي بأن هذان الصحيحان يوحيان بالاطمئنان بأن الأحاديث الواردة فيهما صحيحة، أكثر من الصحاح الأخرى. وأن كل الأحاديث التي روتها عائشة توحي بذلك. إذن يجب أن تكون صحيحة. أما أحاديث أبو هريرة فهي توحي بالشعور كأنما أحد يغني للضفادع. فهي في الغالب غير مفهومة تماماً، فهو لم يكذب، ولكنه لم يفهم القضية أو الموضوع. من الواضح أن التأكيد على إسناد الحديث بدلاً من الغوص في المتن أنتج هذه الحالة التي جعلت كتب الصحاح تتضمن أحاديث غير حقيقية. وهذا ليس جوهرياً طالما لدينا وثيقة حقيقية هي القرآن الكريم وكذلك من يدعى بـ(السنة الحية).

لو اعتقدت الأمة بأن شيئاً ما يعتبر صحيحاً لقرون طويلة، فهذا يعني وجود إجماع عليه. وهذا ما يمنح الشيء قيمة كبيرة في حين أنه ربما كان مشكوكاً به في اصله.

O ولكن المعنى الاصطلاحي للإجماع لا يعني ذلك. لا يوجد إجماع بين الفقهاء والمفسرين في التاريخ الإسلامي كله. فعن أي إجماع تتحدث؟ وفي أي عصر؟ أو في أي قرن؟ فلو اعتبرت جيلا معينا أو قل ٣٠ عاما من أي قرن، فلن تجد فيه إجماعا على اية قضية معينة، لانه كان مسلمون في اقصى الغرب، في اسبانيا والمغرب، وفي أقصى الشرق في الهند وماليزيا واندونيسيا. ولذلك لا يوجد إجماع حقيقي أي اتفاق جميع الفقهاء والمفسرين حول قضيةإسلامية معينة. ان الإجماع ليس قضية واقعية بل هي افتراضية أو نظرية.

☐ سأضرب لك مثالاً: هناك ما يسمى بحديث (اطلبوا العلم ولو كان في الصين)،ولكن كل مسلم ينقله على اعتبار أنه حديث، أو أن كل مسلم يعتقد بأن هذه هي الرسالة الصحيحة. لقد أصبح هذا الحديث رسالة مقبولة بالرغم من كونه غير حقيقي.

O نعم، ولكن لو كان هناك حديث في صحيح البخاري، ومتن الحديث يعارض القرآن الكريم. كيف يمكن ان نقبل مثل هذا الحديث؟ أليس القرآن هو المعيار في تقييم الحديث؟

☐ لا يمكن للسنة أن تنسخ القرآن، بل هي تهدف إلى تفسير أو توضيح القرآن. ولكن هناك احتمال دائماً بسوء فهم الحديث.

ترجمة القرآن للألمانية

O ذكرت أنك قمت بترجمة جديدة للغة الألمانية.

☐ كانت ترجمة تعود لقرن مضى. فيما بعد قمت بتنقيحها وتطويرها في طبعة جديدة.

○هل اعتمدت على آرائك الشخصية في تفسير معاني الآيات أم اتبعت آراء مفسرين مسلمين، قدماء ومعاصرين؟

□ من الملاحظ أنني لو أكتب كتاباً مثل كتابي الأخير (الإسلام في الألفية الثالثة) فمن الواضح بأنه كتابي ويتضمن آرائي. ولكن هذا العام قمت بنشر كتيب صغير بعنوان (الإسلام) حيث لم أضع أي من آرائي فيه، لأنك تتحمل مسؤولية تعريف الإسلام ووصفه من منظور المسلمين السنة. لقد استغرق الكتيب مني وقتاً أطول مما لو كتبت كتاباً ضخماً، لأنني أريد أن أتأكد بأن كل ما كتبته هنا يمثل رأياً عاماً بين المسلمين.

عندما قمت بتحقيق الطبعة الألمانية القديمة التي قام بها المستشرق الألماني ماكس هيننك عام ١٩٠١، اتبعت ما يلي:

قمت باعادة جذور الألفاظ الألمانية إلى اللاتينية.

كتابة بداية كلمة الجلالة (الله) أو أية لفظة تعود إليه بحرف كبير Allah.

قمت بازالة كل التفسيرات الصغيرة للمترجم الألماني ووضعت بدلها تفسيرات مسلمين.

وضعت فهرستاً جديداً للموضوعات حيث أضفت المفاهيم التي لا تظهر عادة في القرآن الكريم. عندما يوضع الفهرست عادة ما يتضمن الكلمات التي وردت في النص الأصلي، لكن هناك مصطلحات إسلامية لكنها غير واردة في القرآن، خذ مثلاً كلمة (إجهاض) أو (الشذوذ الجنسي) فهي لم ترد حرفياً في النص القرآني.

فيما يتعلق بالنص، فقد كنت مضطراً لتغيير اللغة المستخدمة في الترجمة، لأن اللغة الألمانية قد تطورت كثيراً خلال المائة عام الماضية. هناك عبارات لا يمكن فهمها على الاطلاق، لأنها صارت استثنائية جداً في التداول. عندها يجب أن تفكر في نص يعود لـ ١٤٠٠ عام ومترجم بلغة ألمانية تعود لمائة عام، فتصور الصعوبة.

كانت تلك الترجمة غير مقبولة لدى المسلمين. لقد عدت إلى ٢٤ ترجمة مختلفة للقرآن الكريم باللغات الانكليزية والفرنسية والألمانية والتركية. ولو وجدت على الأقل مفسراً مسلماً واحداً يوافق رأيه رأي المترجم الألماني في تفسير

آية أو كلمة، أبقيت ذلك الرأي في الترجمة. وإذا لم أجد ذلك أقوم بإعطاء الفكرة العامة المتداولة بين المسلمين حول ذلك المعنى. وإذا لم تكن هناك قناعة عامة بين المفسرين المسلمين كنت أختار ترجمة محمد أسد ما لم يكن هناك سبب جيد يقضي بعد الأخذ برأيه.

❍ إن ذلك عمل عظيم، حيث يجري التاكيد على التقنية واللسانيات إضافة إلى المحتوى. لماذا اخترت ترجمة قديمة تعود لمائة عام بدا من ان تباشر بنفسك ترجمة عصرية للقرآن الكريم مثل ما فعل محمد اسد؟ الا يكون ذلك ايسر عليك للتعبير عن رايك، وان تزودنا بتفسير عصري جديد، او ترجمة للقرآن في العصر الحديث؟

❑ أولاً: لم أجد أية ترجمة ألمانية أخرى للقرآن الكريم أو معاصرة جيدة قام بها مسلمون. وحتى الترجمات التي قام بها أحمد فون دينفر (ألماني مسلم) ومحمد أحمد رسول (مصري مقيم في ألمانيا)، رغم أنها تعجبني. بالنسبة لترجمة محمد رسول، والتي صدرت منها ثمان طبعات، فعندما تقرأها تشعر أن مؤلفها لم يولد ألمانياً. أما ترجمة محمد أسد الانكليزية والتي قام فون دينفر بترجمتها إلى الألمانية فهي ليست ترجمة إلى اللغة الألمانية بل هي ترجمة كلمات ألمانية مصفوفة. لقد قام بترجمة كل كلمة عربية، فيجب عليك تصحيح ترجمة كل كلمة، ولكن هذه ليست لغة ألمانية. فقد ترجم كلمة (ولكن)، في حين لا توجد في اللغة الألمانية ترجمة حرفية لكلمة (ولكن) بل توجد إما (و) أو (لكن)، إذ لا يمكنك أن تربط بينهما (und Aber).

كنت أريد ترجمة للقرآن صحيحة ولكن باللغة الألمانية. هناك ترجمة أمين زيدان (سوري مقيم في فرانكفورت) ولكنها مكتوبة بلغة استشراقية قديمة. كما أنه ترجم معاني القرآن دون أن يترجم معاني (١٢٠) مصطلح مثل الزكاة والصوم والوحي، الخ. ويقول في تبريره عدم ترجمته هذه الكلمات بأنه لا يمكن ترجمتها. تصور كيف سيقرأ الألماني العادي مثل هذا الكتاب. أنا أقول: من الممكن

ترجمتها، وكما يمكن وضع هوامش تذكر معان أوسع لها.

O أي مثل ما فعل محمد أسد في ترجمته (رسالة القرآن) فقد وضع معنى الآية كترجمة ثم قام بوضع تفسيرات وشروح إضافية للكلمات في الحاشية.

❐ لقد طلبت مني زوجة أسد القيام بترجمة ترجمته إلى الألمانية لكنني اعتذرت. لأنني لم أرد ترجمتها كما هي لأنني وجدت فيها أشياء لا أريدها، وسأضرب لك مثلاً: قام بكتال Pickthall (انكليزي مسلم) بترجمة القرآن قدر ما يمكنه من الدقة بنفس العدد من الكلمات العربية تقريباً. ولما كان النص القرآني قوياً على قصره وبلا استخدام صفات. عندها سندرك مهمة بكتال. بالطبع لقد وجد مشقة في إيجاد اسمين متماثلين من لغتين مختلفتين. في تلك الحالة يجب أن تستخدم حاشية للشروحات. ولكنه لم يكن مثل محمد أسد الذي إضافة العديد من الصفات. فعندما تقرأ النص القرآني تجده قصيراً جداً، لكن محمد أسد ترجمه في سطرين. أن ذلك يفقدك الإحساس بقوة الدفق في النص القرآني.

هذا شيء، والشي الآخر فقد قام محمد أسد بإخفاء كلمات من النص القرآني مثل كلمة (الشيطان). ففي الوقت الذي يذكر النص القرآني هذه اللفظة نراها تختفي في ترجمة أسد، ولو كنت مكانه لاستخدمت ما يشابه كلمة شيطان في اللغة الألمانية، ثم أضع هامش أقول فيها بأن هذه الكلمة قد تعني كذا وكذا. كيف يقدر على حذف شيء من النص الأصلي؟

O لقد ترجم أسد معنى (الشيطان) بأنه (النفس).

ترجمة محمد أسد للقرآن الكريم

O كتبت مقالة في مجلة (دراسات إسلامية)، التي تصدر في إسلام آباد، بعنوان (محمد أسد: هدية أوربا للإسلام)، انتقدت فيها تفسيره للقرآن الكريم. وقلت: (يستعين أسد بالصفات والظروف، وهي غير موجودة في النص القرآني). كما أنه يفسر لفظة الرحمن بألفاظ ذات خلفية مسيحية، ويتجاوز

البساطة في اللغة القرآنية).

□ يذكر القرآن مثلاً، الحكيم و العادل. فيجب أن تترجم إلى ما يقابلها في الانكليزية مثلWise وJust.كما تترجم كلمة العالم بـtheKnowledge وليس Science. فأسد يستخدم عبارات مستخدمة في الكتاب المقدس. فلا يوجد عادل سوى الله سبحانه، ولا يمكن مقارنة عدله مع أي شيء آخر.

Oهل قرأت بعض أفكاره وتفسيراته لبعض المفاهيم الإسلامية مثل الجن والاسراء والمعراج؟ لديه يعطي تفسيرات غريبة. كما انه ينكر وجود بعض الشخصيات القرآنية مثل لقمان والخضر وذي القرنين. لماذا صار يفكر بهذه الطريقة وعمره يتجاوز السبعين عاما؟

□ لقد كان في الثمانين.

O نعم، لقد اتم ترجمته في هذه السن. فلماذا صار في هذه السن المتاخرة ينكر بعض العقائد الإسلامية؟

□ أعتقد يعود ذلك إلى أنه نشأ في شبابه في فينا التي كانت تعيش أزهى عهود الفرويدية. لقد طبق أسد نظريات علم النفس على الإسلام فيما بعد، ولذلك نظر لمفاهيم الجن والشيطان من منظور سيكولوجي.

O إذن هو لم يؤمن من أعماقه بالإسلام مثل بقية المسلمين بل عاد إلى عهد شبابه الذي يعود إلى العشرينيات من القرن الماضي، مع تلك الخبرة الطويلة بالإسلام.

□ أعتقد أنك متعلم، لكنك لست منسجم تماماً مع ما تعلمته في سن ١٥- ١٦ سنة. لقد كانت فترة من الزمن، وكان عصر شباب أسد هو عصر الفرويدية.

O أبديت إعجابك بكتابه (الإسلام على مفترق الطرق) كما أثنيت على نقده للحضارة الغربية ونبوءاته المستقبلية.

□ نعم، بالضبط.

○ ما زلت ترفض قصة اعتناق أسد للإسلام التي أوردها في كتبه. كما أنك تعتبر مشهد المترو في برلين ونتائجه غير مقبول.

□ أنا أعرف ابن زوجته الأولى،والذي نشأ معه في السعودية منذ البداية. فقد كان عمره ثمان سنوات ومكث مع أسد (زوج أمه) قرابة ثمان سنوات، حتى تركه في عمر ١٦ عاماً. لقد عاد إلى ألمانيا لأن خاله طالب به، وهو ما يزال حياً. لقد حدثني بقصص كثيرة عن محمد أسد. وفي النمسا قام أحد الباحثين بكتابة رسالة دكتوراه عن محمد أسد، ووجد بأن بعض القصص التي أوردها محمد أسد في (الطريق إلى مكة) غير صحيحة مطلقاً. يوجد قليل من الخيال والشعر قد أضيفا فيه.

○ ولكنك أشرت إلى هذا الكتاب في مقالتك الانفة الذكر.

□ نعم، لقد صوّر نفسه بأنه كان مغرماً بحب العرب، فالإسلام لم يحتل دوراً. إنه الشرق، اللغة العرب والعرب الذين أعجب بهم كثيراً. فيما بعد اكتشف أسد الإسلام، وتحول حبه للعرب إلى حب الإسلام. لقد كان هذا التحول الكبير الثاني في حياته. ثم اعتقد أن الإسلام سيكون هو البديل المناسب للعالم الغربي، الطريق التي وصفها في (الإسلام على مفترق الطرق). هذا هو محمد أسد الذي لم يكن متحرراً بعد من الوهم، بل كان متفائلاً.

○ انت وصفت أسد بأنه(هدية)أوربا إلى الإسلام، ما هي المساهمات التي قدمها أسد للإسلام؟

□ أولاً، أن يقوم يهودي ومن عائلة حاخام بالتحول إلى الإسلام فهذه رسالة إلى العالم اليهودي. لقد كان مفكراً أوربياً قد اعتنق الإسلام،وهذه الرسالة الثانية. لقد مهد الطريق لنا امام أهم مصدرين في الإسلام: القرآن والحديث. لقد ترجم صحيح البخاري. وكان معظم مخطوطة هذه الترجمة قد ضاعت منه. لقد قدم خدمة كبيرة في ترجمة البخاري. كما قدم مساهمة كبيرة في ميدان الفقه وخاصة فيما يتعلق بالحكومة الإسلامية وحقوق الإنسان. لقد تناول القضايا الرئيسية في

الاسم مما جعل الإسلام مقبولاً من قبل الأمريكان والأوربيين.

O فيما يتعلق باليهود الذين اعتنقوا الإسلام، يوجد يهود آخرين أيضاً أمثال مريم جميلة الأمريكية الجنسية. وفيمايتعلق بالمفكرين الأوربيين، فقد سبقه لذلك العديد من المفكرين الأوربيين أمثال وليام كويليام في بريطانيا في بداية القرن العشرين. وكلهم قدموا مساهمات للإسلام. ولا ننسى أن محمد مرمدوك بكتال كان أول انكليزي مسلم ترجم القرآن الكريم. فلماذا صار أسد متميزاً بينهم؟

☐ يجب أن تأخذ الزمن بنظر الاعتبار. عندما أصبح أسد مسلماً كان ذلك في العشرينيات من القرن العشرين. ذلك لم يكن شائعاً على الاطلاق آنذاك. كما أن ظاهرة العمال المسلمين لم تكن موجودة في أوربا بعد. وكان العالم الإسلامي مجرد دول بائسة. كانت البلدان الإسلامية مستعمرة من قبل الغرب. لقد رفع مشعل الإسلام في الظلام الدامس لذلك الوقت. اليوم تبدو القضية سهلة.

O فهل تعني أن أسد كان رائد عصره؟

☐ نعم، كان رائداً.

O لاحظت أن كتابه (الإسلام في مفترق الطرق) قد ذاع صيته في العالم الإسلامي، كما كان له تاثير بين العرب ورجال الفكر الإسلامي. فقد استخدم سيد قطب مصطلح أسد (الصليبية الجديدة) في الخمسينيات. و لكن فيما يتعلق بكتبه الأخرى مثل (مبادئ الحكومة والدولة في الإسلام) لم أجد كاتباً يشير إليه أو ينقل عنه، مع العلم أنه يناقش قضية الحكم والدولة، والتي تهم الحركات الإسلامية والإسلام السياسي.

☐ هناك اختلاف كبير في النظرة نحو أسد بين الدوائر الإسلامية الغربية وبين المسلمين في العالم الإسلامي. في مقالتي أشرت إلى واحدة من القضايا،وهي أنه كان متزوجاً من ابنة شيخ قبيلة [الشمري]، واستمر زواجه بها ٢٣ عاماً، ثم طلقها ليتزوج باولا حميدة، الأمريكية من أصل بولندي. بطلاقه من السيدة العربية فقد

أسد وضعه في العالم العربي. لا يزال كثير من الناس لا يغفرون له طلاقه من نبيلة سعودية.

○ **في مقال كتبه مارتن كريمر وهو إسرائيلي، ذكر أن محمد أسد قام بإعادة علاقاتـه مـع أقاربه اليهود المقيمين في إسرائيل ا. ثال عائلة خالـه. فهل يمكن أن يكون ذلك هو السبب الذي أفقده منصبه كسفير لباكستان في الأمم المتحدة؟**

□ كلا، هذه مجرد رواية. لقد عشق أسد السيدة باولا حميدة ولكن وزير الخارجية الباكستاني أيضاً قد وقع في حبها. كلا الرجلين أراد الزواج بها، لكنها فضلت أسد وتزوجته. الأمر الذي أغضب وزير الخارجية فطرده من منصبه. إنها قصة حب حقيقي. ولما كان رئيس الوزراء الباكستاني آنذاك من طائفة الأحمدية، فهو عادة ضد أسد. فهذه هي خلفية القضية.

○ **لأنـك كنـت عـلى اتصـال بـه، هـل لاحظـت أنه كان مستاءً من معاملة الحكومة الباكستانية لـه؟**

□ لعل ما جعله يختار مغادرة وزارة الخارجية هو نجاح كتابه (الطريق إلى مكة)، واعتقد أنه بإمكانه العيش على أرباحه، وأنه أراد الاستمرار في الطريق الذي طالما رغب السير فيه: الدعوة. ولكن في الواقع لم يعامل أسد معاملة حسنة من قبل وزير الخارجية.

○ **ألم تدفع الحكومة الباكستانية لـه راتباً أو تقاعداً؟**

□ بسهولة، فسخوا العقد معه.

○ **هل كان يعمل ضمن عقد عمل أم موظفاً حكومياً؟**

□ لقد كان هناك لوقت طويل، ثم تم استدعاؤه في الخدمة الخارجية عندما كانوا يبحثون عن سفير يذهب إلى الأمم المتحدة. وكان ذلك عام ١٩٥٠. وحتى عندما اكتشفوا أنه ليس مواطناً باكستانياً، منحوه الجنسية بسرعة كي يمكنه الحصول على جواز سفر دبلوماسي، ثم أرسلوه بسرعة إلى الأمم المتحدة. بعد ثلاث سنوات كتب (الطريق إلى مكة)، ولذلك لم يجد ما يطالب به لأنه عمل لمدة

ثلاث سنوات فقط. هناك شك كبير بين المسلمين العرب، وذكرته في مقالتي، وهو أن اليهود الذين يشهرون إسلامهم ربما يريدون الكيد للإسلام.

○ لقد ذكرت في مقالتك أن العرب ينظرون بعين الشك لغير العرب الذين يقومون بتفسير النصوص الإسلامية،ولكن، وكما لاحظت أنت، هناك العديدمن المفسرين من غيرالعرب أمثال الزمخشري والفخر الرازي.

❐ نعم، ولكنهم لم يكونوا من أصل يهودي.

○ ولكن هناك أيضاً العديد من الصحابة والمؤرخين ممن كانوا من خلفية يهودية أمثال بن سلام وعبد الله بن وهب وغيرهم. وقد شاركوا في تفسير القرآن ونقل الحديث النبوي، وهم مقبولون من قبل بقية المسلمين.

❐ ولكن وكما ذكرت بأن ذلك في الصدر الأول للإسلام، ولكن كان هناك خائن مشهور بين الصحابة وهو من أصل يهودي. لقد كانت هناك شكوك تجاه اليهود الذين اعتنقوا الإسلام.

○ هل تعتقد انه كان لدى أسد شعور حساس تجاه أصله اليهودي؟

❐ لقد فقد بعض أفراد عائلته في معسكر (أوشفتز) حيث قتلوا هناك. من جانب آخر صار مسلماً.

○ يقول أسد (لقد رأيت في فلسطين مدى الظلم الذي يمارسه المستوطنون اليهود ضد الفلسطينيين). يبدو في النص تعاطف أسد مع الفلسطينيين ومناوئا لليهود.

❐ لقد كان أسد ضد الصهيونية. عندما تزوج قبل إسلامه، لم يتزوج بيهودية بل تزوج بألمانية مسيحية.

○ في كتابك (الطريق إلى مكة) ذكرت أن أسد في أخريات حياته تساءل فيما لو عاد إلى شبابه ربما كان لا يختار الإسلام بسبب الوضع المزري للعالم الإسلامي اليوم.

□ لقد قال لي: أشكر الله أنني أصبحت مسلماً قبل أن أذهب إلى العالم الإسلامي لأنني كنت سأصاب بالذعر. لقد اعتنق الإسلام في برلين بعد أن زار فلسطين فقط عام ١٩٢٧. ثم سافر إلى القاهرة. هذا يشابه ما قاله أحدهم بأنه يوجد مسلمون كثيرون في العالم الإسلامي ولكن القليل من الإسلام، وفي الغرب يوجد إسلام كثير وقليل من المسلمين.

○ ينسب هذا القول إلى الشيخ محمد عبده.

□ ربما كان أسد يعني ذلك. لقد لم يكن نادماً مطلقاً لأنه صار مسلماً،ولكن هو يشكر الله لأنه اعتنق الإسلام قبل أن يرى الأشياء السلبية في العالم الإسلامي.

○ كيف كانت حالته في سنواته الاخيرة؟

□ عندما كنت سفيراً في المغرب، كنت أمر في طريقي باسبانيا كي ألتقي به. فكنت أدق الباب قائلاً: أنا هنا، فيقول: اصعد. في عام ١٩٩١ قال لي: أرجو أن لا تأتي، لأنه كان ضعيف جسمياً بحيث لا يريد أن يراه أحد، ثم توفي عام ١٩٩٢.

انجذاب الأوربيين للإسلام

○ هل تعتقد أن الأوربيين ينجذبون إلى الإسلام بسبب عقلانيته وبساطته مقارنة بالمسيحية؟

□ بالتأكيد، إذا كان الشباب الأوربي يكره شيئاً فهو النظام الكهنوتي المسيحي. فهم لا يريدون أن يكونوا جزءاً من هذا النظام، لأنهم يريدون أن يكونوا متساوين. ففكرة أن تكون أنت مع الله مباشرة بلا أسرار، ولا كنيسة ولا قساوسة، فكرة تناديهم في الأعماق. كما أن العقيدة التي تقول: لا حاجة بك أن تؤمن بأية معجزات، بل كل ما تفعله هو الايمان بأن الله موجود وأن محمداً (ص) هو رسوله، وهي عقيدة بسيطة ورائعة. بالطبع التوحيد هو اثبات لكن الناس الذين تعرضوا لفكرة التوحيد سيرون فوراً بأنها يمكن قبولها، وهذه فائدة، وأنهم أكثر واقعية.

كما سيتحققون بأن القرآن الكريم لا يتناقض مطلقاً مع العلوم الطبيعية، في

الوقت الذي يشهد الكتاب المقدس أخطاء فظيعة سواء في الحقائق التاريخية أو العلوم الطبيعية. خذ مثلاً قصة آدم وحواء، حيث يقع اللوم على حواء بأنها السبب لطردهم من الجنة، وأن عليها انجاب الأطفال وتحمل آلام الولادة كعقوبة لها على ما فعلت. بينما تجد في القرآن أنهم غادروا الجنة ليس كعقوبة ولا يوجد شجرة المعرفة المحرمة عليهم، كما يذكر الكتاب المقدس. لقد كانت النتائج مختلفة، فالموقف من المرأة والجنس والمعرفة أفضل في القرآن بكثير عما في الكتاب المقدس.

تطبيق الشريعة الإسلامية

○ ما رايك تجاه الدعوة لتطبيق الشريعة، كرجم الزاني وقطع يد السارق؟

□ قبل أن نقول: كيف نطبقها، يجب أن نتأكد أولاً إنها جزء من الشريعة. فهناك من يعتقد أن رجم الزاني ليس من الشريعة. هناك قاعدة واحدة تتحدث عن رجم الزاني وهي موجودة في الكتاب المقدس. أما القرآن فينص على عقوبة جلد الزاني. فالقرآن يخفض العقوبة عما هي في الكتاب المقدس.

○ هناك شخص واحد فقط هو الخليفة عمر بن الخطاب يدعي وجود آية تسمى (آية الرجم)، فراجعت القرآن فلم اجد فيه آية الرجم. من جانب آخر القرآن يقول ان عقوبة العبد هي نصف عقوبة الحر، فكم هو نصف الموت؟

□كلا، إذا كانت العقوبة هي الرجم فيجب أن تكون نصف الرجم، ولا توجد عقوبة تساوي نصف الموت.

هناك مناقشة أخرى وهي أنه لا توجد آية تتعلق برجم الزاني، بل هناك حديث حول ذلك. من الممكن أن حدوث حادثة أو اثنين في عهد النبي (ص) مورست فيها عقوبة الرجم، تعودإلى أن المرجومين كانا من اليهود،وأن الرسول (ص) طبق عليهما القانون اليهودي،أوكانا مسلمين طبق عليهما القانون اليهودي لأنه لم تنزل عقوبة الزنى بعد. ولكل هذه الأسباب، لا أعتقد أن عقوبة الرجم جزء من الشريعة. وهناك الكثير من الناس يعتقدون بذلك مثل الدكتور طه جابر العلواني

وفتحي عثمان وراشد الغنوشي ومحمد أسد.

○ ولكن بعض الفقهاء يعتقدون أنه لو وفرت الدولة الإسلامية الرفاه للمجتمع المسلم فلا حاجة لقطع اليد. أما الذي يسرق متعمداً في ذلك المجتمع فيجب أن تنفذ فيه العقوبة.

□ يمكن ذلك مع قطع اليد، ولكن لا يمكن ذلك في الربا. كل الاقتصاد الغربي مبني على الاستغلال والمضاربة. فلا معنى لتأسيس منطقة صغيرة بلا ربا لأن الربا في مجتمعاتنا يحقق أغراضاً عديدة. أنا أعمل حالياً في البنك الوطني في البوسنة، ونسعى من أجل نمو الاقتصاد البوسني. فحتى في دبي وأبو ظبي تجد أن النظام المصرفي الإسلامي لا يشكل سوى ١٥٪ فقط من كل حجم التعاملات المصرفية. أنا أقول لا يوجد مجتمع إسلامي بالكامل، أي لا يوجد فيه فقير على الاطلاق، أو لا يوجد فيه غني على الاطلاق، وعلى هذا لا حاجة لقطع اليد. فالخليفة عمر أوقف تطبيق الحدود عندما حدثت مجاعة. يمكننا القول بأن الإسلام لن يلغي الفقر.

في الاقتصاد الإسلامي

○ أنت تدافع عن الفوائد الربوية.

□ أنا لا أدافع عنها.

○ في كتابك (الطريق إلى مكة) تدعو إلى جعل الفائدة أمراً شرعياً. وقلت اننالا يمكننا تغيير النظام النقدي الدولي والنظام المصرفي العالمي.

□ لا أعرف كيف ترجم ذلك إلى العربية، ولكنني أقول ما يلي: إذا أردنا تأسيس اقتصاد إسلامي تام فلا يكفي إلغاء الربا. ففي بلد كتركيا مثلاً يزداد التضخم المالي بمعدل ١٠٠٪ سنوياً وأحياناً ١٢٠٪. فلو وضعت أموالك في البنك دون فائدة فأنت تمنح البنك هدية. أن النظام الإسلامي لم يتنبأ بالتضخم لأنه مبني على أساس التعامل بالذهب والفضة.

○هناك مجموعة من المسلمين الأوربيين (جماعة المرابطون) يدعون إلى العودة للتعامل بالدينار الذهبي والدرهم الفضي فهل تعتقد إمكانية تحقيق مثل هذا المقترح؟

□كلا، فهذا غير واقعي، إلا اللهم في المجتمعات الصغيرة، أي بضع أناس فقط. أما المضاربة فهي حيلة، لأنك إذا أردت أن تشتري سيارة مثلاً، وليس باستطاعتك دفع المبلغ نقداً، ستذهب إلى البنك وتقول له: أنا أريد شراء هذه السيارة فلماذا لا تشتريها لي، ثم أشتريها منك بثمن مختلف. ويجيبك البنك: وستكلفك فائدة عليها. أن (السعرهوفمان: الربح) أمر مباح في الشريعة. فلماذا ادفع أكثر للبنك أكثر مما أدفع لبائع السيارة؟ إنه بيع من خلال عقدين، أليس ذلك بحيلة؟

○هذا تفسير اقتصادي، فإذا كان الفقهاء يقدمون تفسيراً فقهياً ويعتبرون هذا البيع معاملة، فلماذا نرفضها؟

□ لأنني أنظر إلى المقاصد التي يتوخاها القرآن. أن جميع المعاملات الفقهية يجب أن تخضع لمقاصد الشريعة.

قضية الحجاب

○ هناك نقاشات واسعة حول حجاب المرأة المسلمة، فما هو رأيك بالحجاب، تشريعاً وممارسة؟

□ لقد صارت قضية الحجاب أهم من كثير من الأمور، حتى وصل الأمر أن يكفر المسلم أخته المسلمة لأنها لا ترتدي الحجاب. في هذا الأمر أنا أعتقد برأي محمد أسد حيث يقول: أن الله تعالى لم يقل: غطوا رؤوسكن، ولكن غطوا صدوركن.

من المعقول أن تأتي دعوة لتغطية الصدر، لأن الناس في المنطقة العربية اعتادوا على تغطية الرؤوس بسبب الريح والغبار، كما يفعل الناس اليوم في اسبانيا والبرتغال واليونان. في العادة كانت المرأة تضع خماراً، ولكنها لا تغطي الصدر.

ولذلك جاء الحجاب كي يمنع ظهور المرأة علناً بشكل مثير، فمنع حتى هز الحلي في القدمين. والشعر ليس جزءاً من الحلي.

في الغرب، اعتاد الناس على أن تظهر المرأة شعرها منذ آلاف السنين. ولا يعتبر الرجل في الغرب شعر المرأة مثيراً جنسياً. أن الفرق هو: عندما يكون ظهور شعر المرأة في المجتمع مثيراً فيجب عليها تغطيته. أما إذا لم يكن كذلك فلا حاجة لتغطيته حسب مقاصد الشريعة في الآية.

O أنت تعني أن قضية الحجاب هي قضية بيئة، اي تعتمد على الخبرات الجنسية لكل مجتمع، وليس حكماً عاماً.

□ أنا أعتقد أن الإسلام هو رسالة لكل الناس، ولكل زمان ومكان. وهذا يعني أن يكون الإسلام قابلاً للتطبيق لكل الشعوب وفي كل البلدان، وليس للعرب فقط أو المناطق الصحراوية. أن التشريعات الإسلامية جاءت لكل البشر.

O لذلك لا يمكن أن تبنى على أساس مناخ معين و لحماية الناس من الريح أو الرمل الصحراوي.

□ بالتأكيد، نعود للسؤال: هل أمر القرآن المرأة بوضع شيء على رأسها؟ فهذا هو موضوع النزاع. يقول القرآن ألبسوا ملابس.

O القرآن يقول (وليضربن بخُمُرهن على جيوبهن) (النور: ٣١)، و(الخُمُر) هو جمع (خِمار) أي انهن كن يغطين رؤوسهن وشعرهن بغطاء أو خمار، والأمر التشريعي جاء بتغطية الصدور (الجيوب، وهو جمع جيب).

□ نعم، هذا ما اعتادوا عليه من تغطية رؤوسهن. المرأة لديها أعضاء جنسية أولية وأخرى ثانوية، وهذه الأعضاء الأصلية والثانوية يجب تغطيتها. ولذلك يقول القرآن ألبسن ملابس وغطين صدوركن. الأمر يقول بتغطية الصدر ولكن لم يذكر كيف. وكانت النساء آنذاك يلبسن الخمار على رؤوسهن، فالفكرة هنا ليس بتغطية الرأس بل بتغطية الصدر. فهذا هو الأمر في الملابس والذي يطبق في أنحاء العالم. أن النقاش يدور حول هل يوجد أمر بتغطية الشعر مع تغطية الصدر، أم كان ذلك

مصادفة في المجتمع العربي؟ أنا وهابي (قالها بضحكة) وعندما تكون زوجتي معي في السعودية فمن الطبيعي أن تغطي حتى وجهها بالتمام.

○ **هناك اجتهادات حول الموضوع، وبعض المتشددين كالوهابيين يصرون على وجوب تغطية الوجه أيضاً. لعل ذلك يعود إلى عادة لدى بعض المجتمعات الإسلامية.**

□ نعم، أعلم ذلك. عندما التقيت بشيخ الأزهر الراحل الشيخ جاد الحق، قلت له: أنا مضطرب، في الجزائر تغطي النساء وجوههن عدا عين واحدة، وعندما يلتقين برجل في الشارع يدرن ظهورهن إلى الحائط. وهنا في مصر، أرى البعض يرتدي النقاب، فهل هذا اللباس إسلامي؟ فقال: لا، وأضاف: ولكن ليس بلاإسلامي. فقلت له: إذا ما قلت بأن هذا الشيء ليس إسلامي وأيضاً ليس بلاإسلامي، فقد قمنا بوضع عرف جديد في الفقه. فالقانون العرفي لا أساس في الفقه.

○ **ولكن الفقه الإسلامي يأخذ أحياناً بالعرف ودوره في بعض القضايا.**

□ نعم، ولكن يجب أن لا يتناقض مع القواعد الإسلامية.

○ **نعم، بشرط أن لا يخالف الشريعة.**

□ ولكن ما ذكرناه يخالف القرآن الذي حرر المرأة. وليس من خلال اجبارهن على تغطية وجوههن.

○ **الا تعتقد أن وجهة نظرك هذه تمثل رؤية غربية: المرأة المحجبة ليست حرة!**

□ كلا، في زمن الرسول (ص)، عندما كانت نساؤه تؤدي العمرة، لم يكن يغطين وجوههن.

○ **بالتاكيد، لأن تغطية المرأة وجهها في الحج ممنوع، ولكن كن يغطين رؤوسهن.**

□ إذن كان يجب عليهن إبداء وجوههن أمام ملايين المسلمين. فإذا كان

ذلك مباحاً في الحج والعمرة، فيجب أن يكون مباحاً بشكل عام.

O نعم.

□ عندما تكون هناك أقلية فيجب حمايتها دائماً، والنساء مثل الأقلية: بحاجة إلى حماية.. حماية من الرجال الذين يسعون لاستخدام حقوقهم. ولذلك أقول: أن جعلهن يغطين وجوههن يناقض الحرية التي منحها الإسلام لهن.

O نعم ولكن ترى المرأة المسلمة في العديد من المجتمعات الإسلامية تغطي وجهها وهي قادرة على التحرك في الشارع بكل حرية، فلا تحدث لها مشاكل لأنها غير معروفة من قبل الآخرين.

□ دعهن يقررن ذلك بأنفسهن.

O إذا كنت تعتقد بذلك أي أن تغطية الوجه دليل قمع المرأة، فدعني أضرب لك مثلا: في قبائل الطوارق في الجزائر، يقوم - الرجال بتغطية وجههم عدا العينين. فهل تعتقد انهم يتعرضون للقمع؟

□كلا، ولكنهم لا يحمون الأقلية لأنهم أي الرجال أكثرية. ولكن إذا كانوا يفعلون هذا، لأي سبب كان، فلا بأس به،ولكن لا يمكنك أن تجبر شخصاً ضعيفاً على التنازل عن جزء من حريته، لأن النساء اللاتي يغطين وجوههن غير قادرات على فعل اشياء كثيرة، مثلاً قيادة السيارات.

O هل تعتقد أنه من اللازم على المرأة المسلمة في اوربا أن تغطي شعرها؟

□ أنا لا أقول يجب، ولكن إذا ما فعلن ذلك، أجده جيداً.

القدر والقدرية

Oتناقش في كتبك فكرة القدر، ولاحظت باعجاب أن المسلمين الأصوليين الذين يؤمنون بالقدر لا يتوقفون عند القدر ويسلمون بما هو موجود، ولكن يريدون تغيير الواقع والمجتمع من خلال السعي لاستلام السلطة والدولة.

□ ما اقوله هو: أن قضية القضاء والقدر لا يمكن ادراكها بشكل عقلاني. لا

يوجد فيلسوف يستطيع شرح كيف يمكن موائمة فكرة أن الله يعلم كل شيء، وبين صفة الرحمن التي يتميز بها، لأنه لو كان يعلم كل شيء، ويعلم أنك ستفعل كذا وكذا، وهو رحمن أيضاً، فلماذا لا يمنعك من ارتكاب المعصية والخطأ. لقد حاول أبو حامد الغزالي والأشعري وغيرهم شرح القضاء والقدر عقلانياً لكنهم لم يستطيعوا.

ترى ماذا يقول القرآن في هذه القضية؟ توجد هناك (٤٠٠) آية تتحدث عن القدر، ولكن توجد (٤٠٠) آية تتحدث عن الحرية. ولذلك لاحظت في العالم الإسلامي، أن الناس يطبقون مفهوم القضاء والقدر على كل ما يحدث. فلو كسرت رجلي، أقول: إنه القضاء والقدر، ولكن أفعل ما بوسعي كي لا أكسرها.

إن القدر ينطبق على ما قد حدث بالفعل: لقد حدث، وهذه ارادة الله. ولكن بقدر ما يتعلق الأمر بالمستقبل، فنحن نسعى ما استطعنا لتغييره، فيجب أن نعيش في هذا التوازن.

مستقبل الإسلام

○ في كتابيك (الإسلام عام ٢٠٠٠) و (الإسلام كبديل) تناقش قضية مستقبل الإسلام. برأيك كيف يمكن للإسلام العودة للمشاركة في الحضارة الإنسانية؟ هل يكون عبر الصحوة الإسلامية، الأصولية الإسلامية، أم إعادة قراءة الفكر الإسلامي من قبل المفكرين المسلمين والفقهاء؟

□ أعتقد أن أهم شيء هو تغيير التعليم في العالم الإسلامي. من المعيب أن ديانة تبدأ بكلمة (اقرأ) لديها أكبر نسبة أمية في العالم. في المغرب نصف الشعب أمي، في مصر والباكستان أكثر من نصف. والأكثر من ذلك أن الأم التي لا تعرف القراءة سوف لن تطور برامج كومبيوتر. طفلها بحاجة إلى الغذاء الصحي في السنتين الأوليتين كي يمكنه أن يصبح عالماً فيما بعد. أن مصير الحياة الفكرية مرتبط بالزمن، يبدأ عندما يكون عمر الطفل ثلاث سنوات. والأكثر تراجيديا هي نسبة النساء الأميات لأن كل رجل هو طفل لأم، أي امرأة.

في العالم الإسلامي غدا الشك أكثر وأو أقل يسيطر وحل محل التعليم بواسطة الحفظ عن ظهر قلب. ما تتعلمه في قلبك، تفترض أنه صحيحاً وموثوقاً به وغير قابل للمساءلة. ولا يزال هناك من يقول أن هذا شيء غير مقبول أو غير قابل للتطبيق رغم قول الناس بالتقليد. يقولون أن باب الاجتهاد مفتوح ولكنهم لا يجتازون ذلك الباب.

بالاضافة إلى ذلك هناك تأكيد كبير على العلوم الاجتماعية بجانب العلوم الطبيعية. نحن لدينا كتابان إلهيان يستحقان القراءة: الأول هو القرآن الكريم، والآخر هو الطبيعة. لقد شددنا كثيراً على التفسير والسيرة والحديث، ولكن تأكيدنا على البيولوجي والكيمياء والرياضيات لم يكن كافياً. وهذه مأساة لأننا كنا رأس هذه العلوم حتى القرن الثاني عشر. ولذلك يجب أن يتغير شيء ما بصورة جذرية من أجل الوصول إلى حالة يحصل فيها المسلم على جائزة نوبل في العلوم. لدينا الآن باكستانياً هو عبد السلام، وهو من الطائفة الأحمدية.

- فاز أيضاً المصري أحمد زويل بجائزة نوبل عام ٢٠٠٠ في الفيزياء.

❍ ذكرت أن التقدم الحضاري الإسلامي استمر حتى القرن الثاني عشر، وكانت لدينا الدولة العثمانية من القرن الثاني عشر وحتى القرن العشرين. فلماذا لم نجد اية مساهمة علمية من الأتراك، رغم أن الدولة كانت مستقرة وغنية وقوية؟

❑ مازال الأتراك حتى اليوم جيدين في الجندية والادارة،ولكنهم لم ينتجوا فلاسفة، بل معماري واحد هو سنان باشا. ومن عصره وطوال خمسة قرون ما زالوا يستنسخون هندسته. الأتراك ليسوا أناساً مفكرين.

وهناك قضية أخرى تتعلق بنهضة الإسلام وهي أن العالم الإسلامي يعاني من الرقابة. فلا يمكنك التقدم عندما يقرر وزير الارشاد ماذا على الناس أن يقرأوا أو ما لا يقرأون. في كل مرة أزور الرياض، أذهب إلى دار نشر تتولى إعادة طباعة كتبي، وهي دار نشر كبيرة، يسألونني: اختر أي كتاب يعجبك، فأقول لهم: أريد

كتباً عن ابن عربي وجلال الدين الرومي. فيقولون: للأسف، ليست لدينا.

○ انت تعلم ان هؤلاء صوفيون، والوهابيون لا يحبون الصوفية.

□ أنا لست صوفياً ولا أحب ابن عربي، ولكن فقط أريد تسجيل نقطة. إذا كنت حقيقة مقتنعاً بأنك على حق، فيمكنك التسامح مع الآخرين الذين يحملون آراء تخالف رأيك.

الإسلام والعولمة

○ هل تعتقد أن الإسلام سيتعرض إلى صدام أو صراع؟

□ كلا، ما يحدث هو صدامات بين المجتمعات الإسلامية. هناك صراع بين المعارضة الإسلامية والدولة، كما في المغرب والجزائر وتونس ومصر والعراق وغيرها. هناك يوجد صدامات، لكن لا يوجد صدام بين الحضارات، لأن الحضارات تتبادل المواقع. العولمة كانت موجودة طوال التاريخ: اليونان "عولموا" روما، والرومان "عولموا" أوربا، والمسلمون قاموا بعولمة معظم العالم المعروف. إذن العولمة ليست شيئاً جديداً.

أن الحضارات كانت دائماً تتفاعل مع بعضها، ولم تكن مسيرة التفاعل في يوم من الايام تسير باتجاه واحد فقط، لأنه في الجانب التكنولوجي هناك طرف متفوق. والتكنولوجيا مثل الماء تسير من المستوى الأعلى إلى الأسفل. ولكن في نفس الوقت هناك حركات معاكسة: ألمانيا الحالية تشهد ورود مفاهيم ثقافية غير اوربية مثل الكباب التركي. في فرنسا يمكنك تناول الطعام المغربي (الطهجين)، فهذه عولمة. الإسلام اليوم متاح على الانترنت، فهذه عولمة.

إسلامية المعرفة

○ هل يتفاعل المثقفون المسلمون مع الحضارة الغربية ويقومون بتطوير الفكر الإسلامي في الغرب وليس في العالم الإسلامي؟

□ كلا، أعني أن المفكرين الإسلاميين المعروفين الذين هاجروا إلى الغرب

يمكنهم ذلك أمثال الدكتور طه جابر العلواني، والذي ينشر (مجلة العلوم الاجتماعية الإسلامية) وبنى (مدرسة العلوم الإسلامية الاجتماعية)، وهو رئيس (المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية)، والمفكر فتحي عثمان، وهو أزهري يقيم في لندن ولوس أنجلس، وينشر كتباً لم يكن من الممكن نشرها في العالم الإسلامي.

○ انت ترى اننا لو ازحنا بعض العوائق التي تحول دون تطور الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية من خلال تطوير تقنية التعليم وايجاد نظام سياسي ديمقراطي مستقر، فهل تتوقع ذلك؟

□ ستكون أكثر سهولة. سأضرب لك مثالاً، في السعودية تريد عائلة آل سعود أن تكون أكثر تحرراً من عائلة آل الشيخ التي ترجع بنسبها إلى محمد بن عبد الوهاب، ومنها غالبية المفتين والفقهاء. ماذا يحدث؟ أن كتابي (الإسلام عام ٢٠٠٠) ممنوع التداول في السعودية، ولن يباع في الخفاء. أن كل عضو في مجلس الشورى السعودي لديه نسخة منه. لقد كان بامكان الحكومة التدخل، ولكن من الواضح أن هناك من يقول ما لا يستطيع أي سعودي قوله. ولذلك استوردوا نظراتي من أجل مناقشات داخلية بين العائلتين الوهابية والسعودية.

○ ذكرت اعجابك بطه جابر العلواني فهل تعرف أنه يدعو إلى منهج فكري جديد هو إسلامية المعرفة؟ هل ناقشت أفكارك معه أم لديك وجهة نظر أخرى بهذه القضية؟ أم تعتقد أن هناك سوء تفسير؟

□ أنا متأثر بما رأيته مع والدي. كان والدي أستإذا للرياضيات والفيزياء في ألمانيا. قلت له ذات يوم: هل يوجد شيء يسمى رياضيات يهودية؟ بالطبع قال: لا، ولكن النازيين حاولوا اثبات وجود رياضيات يهودية. أن إسلامية المعرفة مبنية على فرضية ترى وجود نوعين من المعرفة، لكن في الحقيقة توجد معرفة واحدة فقط والتي إما ان تكون صحيحة أو غير صحيحة. إنها تجعل الأساتذة المسلمين يفسرون المعلومات Data، ولكن المعلومات ليست بإسلامية أو غير إسلامية. أن الأسلمة يجب أن تبدأ مع المعلمين، فلو قال أسلمة المعلمين والأساتذة، أقول: نعم،

ولكن ليس أسلمة العلوم، لأن ذلك يعطي الفكرة التي ترى وجود رياضيات إسلامية أو فيزياء إسلامية.

الأمر ليس هكذا. إسلامية المعرفة تعني مناقشة النظريات والفرضيات الغربية قبل تطبيقها، لأن معظم هذه النظريات تمثل نتاج الغرب. فهي مبنية على معلومات غربية مأخوذة من مجتمع غربي، مثل علم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا. لقد توصل بعض الباحثين الغربيين أمثال (لويس رامبو) إلى الاستنتاج التالي: أن نظرياتنا الغربية ليس قابلة للتطبيق في كل أنحاء العالم لأنها مبنية على معطيات غربية ومعلومات غربية، مأخوذة من أناس ذوي أصول أوربية وميراث ثقافي أوربي. ولذلك تكون طبيعة الحياة العائلية وأنماط الذاتية والقيم الفردية تختلف عن أولئك الذين ينتمون إلى أعراق أو أصول قومية أو وطنية أخرى.

سأضرب لك مثالاً آخر، بعض علماء النفس والاجتماع المهتمين بتحليل العلاقات العائلية، يقومون بأبحاثهم ودراساتهم على عائلات غربية. ويميل معظم علماء النفس والاجتماع الغربيين إلى اعطاء نظرياتهم صبغة عالمية، ويريدون تطبيقها على أناس ذوي ثقافات أخرى، من آسيا أو أفريقيا أو أمريكا اللاتينية. وبسبب الخلفية الدينية والثقافية فإن العلاقات بين أفراد العائلة الغربية تختلف كلياً عن العلاقات الأسرية داخل العائلة المسلمة أو العائلة البوذية. لذلك لا يمكن تطبيق هذه الفرضيات الغربية على العائلة العربية أو الصينية أو الأفريقية.

○ يجب علينا نحن المسلمين أن نفحص هذه النظريات بدقة ومن منظور إسلامي للتأكد فيما إذا كانت تنسجم مع المبادئ والعقائد الإسلامية أم لا. عندها يمكن قبولها أو رفضها، أو ربما تكون بحاجة إلى تنقيح أو تعديل كي تنسجم مع التعاليم الإسلامية. لا أحد يدعو إلى رياضيات إسلامية أو فيزياء إسلامية. انا أعتقد انه يوجد سوء فهم أو سوء تفسير لمعنى إسلامية المعرفة.

□ نعم، يجب أن نبذل جهوداً أكبر في العلوم الاجتماعية، هذه حقيقة. نحن متخلفون في هذا الجانب،وهناك علماء مسلمون يعارضون الهيمنة الغربية على

العلوم. فيجب أن يكون لدينا عباقرة متفقون لتحقيق هذا الهدف. أناأعتقدأن كل مانحتاجه هوأن يكون لديناعالم اجتماع مسلم، وعالم انثروبولوجيا مسلم،وعالم نفس مسلم. عندها ستكون لديك نفس المعلومات لكن ستقوم بتحليلها بشكل مختلف. والأمر ينطبق أيضاً على العلوم الطبيعية.

○ بعض المسلمين الأوربيين مثل محمد أسد، يقول: المسلم المتعلم في الغرب يأتي إلى المعلومات المستمدة من المجتمع الإسلامي ليطبق عليها ما تعلمه من نظريات غربية. عندها ستعطينا نتائج خاطئة، لأنها طبقت في بيئة أخرى، وفي منظمة علاقات أخرى، وفي ديانة أخرى. فهذه هي المشكلة: هل نطبق النظريات الغربية كما هي دون الأخذ بنظر الاعتبار البيئة والخلفية الثقافية للشعوب، أم نطور نظريات قابلة للتطبيق في المجتمعات الإسلامية؟

□ كما قلت، سواء كانت المعلومات صحيحة أم لا، فهذه ليست قضية إسلامية أو لا إسلامية نظرية ما. على هذا الأساس يمكنك نقد نظرية داروين. لقد بنى داروين فرضياته دون أن يثبتها مطلقاً لأن الحلقة المفقودة ما تزال مفقودة، ولم نجد مطلقاً أي شيء يتطور خارج الآخر. وهذا بالضبط ما يمكن فهمه بأن الله يمكن أن يكون قد خلق الخلق وفق قانون التطور، أي يوجد برنامج للتطور البشري. عندها يقال: يمكننا نقد نظرية داروين بناء على الأسس التي اعتمدها دون الحاجة أن نكون مسلمين لهذا الغرض.

- في امريكا، يوجد نقد قوي لنظرية داروين، كما أن بعض الولايات الأمريكية قد أوقفت تدريسها في مدارسها.

الإسلام السياسي والديمقراطية

○ هل تدعو إلى نظام إسلامي ديمقراطي؟

□ نعم، أولاً أنا مقتنع بأن مجتمع المدينة المنورة كان أول امبراطورية غير ملكية في العالم. أن مبادئ مثل المساواة بين جميع المسلمين، قاعدة الشورى، مبدأ ضرورة تطبيق الحق ومبدأ مراقبة الحكومة، كلها تخلق نظاماً (شوراقراطياً) أو

ديمقراطية إسلامية. يجب أن لا نتوقف كثيراً عند اللفظة، وهي غير مقبولة، لأن الحاكمية لله وحده. الغربيون يعنون بالديمقراطية سيطرة الحكومة والقانون والحكم، واستبدال الحكومات عبر الانتخابات. ولا يوجد في الإسلام ما يعارض هذه المبادئ. الشيخ القرضاوي والشيخ فتحي عثمان يقولان: أن الذي يدعي أن هناك تعارضاً بين الإسلام والديمقراطية، فهو لم يفهم لا الديمقراطية ولا الإسلام.

○ يلاحظ أن مجتمع المدينة قبل أربعة عشر قرناً كان مجتمعاً بسيطاً، بدوياً وقبائل بدائية، وحاجاته بسيطة.

❑ ولكنه مجتمع كان يعرف التمثيل لأنه لم يكن كل فرد ممثلاً (بفتح الثاء) في الاجتماعات ولكن عائلات معينة كانت تمثل (بفتح الثاء). كان مجتمعاً ارستقراطياً.

○ ولكن في المدينة نفسها لم تكن هناك انتخابات حتى بين الصحابة. فكيف يمكننا تطوير نظام إسلامي سياسي كي يعطينا نظاماً ديمقراطياً؟ ألا يمكن التخلي عن النظرية التقليدية في الحكومة الإسلامية أي الخلافة؟

❑ أعتقد أن الإسلام لم يحدد شكلاً معيناً للحكومة. فإذا كان الناس سعداء بوجود (أمير) أو (ملك) فما الضرر في ذلك؟ وإذا كان الملك يتصرف وفق الشريعة الإسلامية، فهذا أمر جيد وصحيح. وإذا كانت شعوبهم بهذه الدرجة من الأمية والتقليدية فلن ينجح النظام الديمقراطي فيها. أنا لا أقول أنه يجب على العالم الإسلامي أن يكون ديمقراطياً، ولكن أقول: يجب أن يجري قبول الديمقراطية كخيار.

وأنا على قناعة بأن الاستبداد الذي يعاني منه معظم العالم الإسلامي اليوم هو سبب تأخر الرفاه. والمجتمعات الإسلامية تدفع ثمن الدكتاتورية التي تحكمها. لقد رأيت الجزائر والمغرب. فلو كان لديك نظاماً مثلها، ستجد البلد لا يسير باتجاه النمو والتطور لأن القرارات تتخذ ليس على أساس الجدارة بل على أساس الروابط العائلية. القرارات لا تتخذ لصالح أفضل الحلول بل لصالح المحافظة على الحكم.

كل تلك القرارات الاقتصادية الهامة هي التي تحدد مستوى التنمية.

الدول الإسلامية المعاصرة

○ هناك بضع دول تتبنى الإسلام كنظام ومنهج. ما رأيك بالتجربة الايرانية؟

□ إيران دولة ذات تعددية فكرية وسياسية، وتسمح بالمعارضة، وهي أفضل من أي بلد إسلامي آخر. ورغم أنني لم أزر إيران، لكنني أتابع ما يحدث فيها. لقد تعودت بعد انتهاء محاضرة ألقيها أن يطرح علي السؤال التالي: إذا كان الإسلام هكذا جميل فبرجى أن تذكر لنا بلداً إسلامياً واحداً يطبق الإسلام؟ هنا أجد صعوبة. وكنت طالما أذكر ماليزيا لأنني كنت فيها ورأيت كيف استطاعت ثلاثةأعراق هي الصينية والهندية والملاوية أن تتعايش مع بعضها رغم اختلافاتها: طعامهم مختلف، ملابسهم مختلفة، لغاتهم مختلفة، ولكنهم يعيشون إلى جانب بعض دون مشاكل. هناك ثلاثة أديان، ومستوى التعليم مرتفع جداً، ومستوى مشاركتهم في اداء الحج عال جداً. ولكن بعد الذي حصل لأنور إبراهيم وهو مسلم أصولي تعرض لمحاكمة قمعية تشابه محاكم أوربا في القرون الوسطى. لم يعد باستطاعتي أن أشير إلى التجربة الماليزية كنموذج لتطبيق الإسلام.

○ ما رأيك بالسودان؟

□ لقد زرت السودان، وتأثرت كثيراً بكتابات الدكتور حسن الترابي. لقد ناقش قضايا حساسة مثل (المرأة في الإسلام) قبل ربع قرن. وكتب كتاباً رائعاً عن (حقوق الإنسان في الإسلام). عندما زرته أصبت بالاحباط لأن هذا الرجل لم يعد يستمع لأحد. لم يعد سياسياً ناشطاً.

أنا أعتقد أن السودان لا يضطهد المسيحيين، بل هناك مشاكل عنصرية، ونزاعات حول الأرض، وصراعات قبلية. للسودان سفير مسيحي في ألمانيا، ونصف طاقم السفارة من المسيحيين. لقد تأخرت يوماً للوصول إلى السفارة الألمانية في الخرطوم لأن المرور قد توقف بسبب استعراض مسيحي في الشوارع.

○ وماذا تقول عن السعودية التي نظام الحكم ملكي يتكون من تحالف بين مجموعة من القبائل (على رأسها آل سعود) والمؤسسة الدينية(التي يتزعمها آل الشيخ من أسلاف محمد عبد الوهاب)؟ فهل تعتبرها أنموذجا للدولة الإسلامية لأنها ذات صبغة أصولية، أم أنها نظام استبدادي يستغل الإسلام للحصول على الشرعية في أعين المسلمين سواء داخل المملكة أم خارجها؟

□ هم يعتقدون أنهم يحبون السعودية أكثر من غيرهم، وهذا ما لا أحبه. أنا أحب فيهم أنهم طهروا البلد من الخرافات و المعاصي. عندما تقرأ كتابات الغربيين الذين زاروا مكة في القرن التاسع عشر، ستجدهم يتحدثون عن استخدام المخدرات في الحرم، والبغاء في الحرم، والسطو منتشر في كل مكان.أما الآن فيذهب مليونين ونصف المليون حاج بدون مشاكل أو صعوبات. توسيع المسجدين جميل جداً.

التعليم يتقدم. عندما تدخل أي مسجد تجد كل فرد يمسك قرآناً ويقرأ فيه وحتى الأطفال. ولكن وما لا يعجبني في السعودية هو تهميش المرأة إلى درجة تحرم من حقوقها الإسلامية. لقد انخفض عدد النساء اللاتي يغطين وجههن الآن، وذلك بسبب حرب الخليج. فقد تقاطرت عشرات الآلاف من النساء الكويتيات إلى جدة وبقية المدن. وهنا أخذت السعوديات يسألن المفتين: ما هذا ؟ أي لماذا لا يلبسن الكويتيات الحجاب مثلنا. لقد قبلوا ذلك معتبرين إياه غير إسلامي.

كما لا أحب الطريقة التي يتعامل بها السعوديون مع العمال الأجانب وحتى مع المسلمين منهم. فهم يعاملون كمواطنين من الدرجة الثانية. بالاضافة إلى أنهم يشغلون غير المسلمين في حين يوجد مسلمون فقراء كثيرون في العالم. فلماذايستخدمون الفليبينيين؟ ولماذا يحتاجون للهندوس؟ طالما يوجد مسلمون يمكن توظيفهم.

في السعودية تمارس الحياة السياسية خلف الكواليس. هناك فارق كبير بين الحجازيين والنجديين. الحجازي يعتقد أن النجديين برابرة. في داخل العائلة المالكة كل شيء يعتمد على من تكون أمك. إذا كنت تنحدر من (الخط الفيصلي)

فأنت شخص مختلف حتى لو كنت من العائلة المالكة. هناك حركة كبيرة تحت السطح، فالسعودية ليست مستقرة كما يبدو للناظر من الخارج.

الدعوة إلى الخلافة

O هناك بعض المسلمين الأوربيين ـ مثل حركة المرابطين الصوفية العالمية ـ يدعون إلى اقامة الخلافة الإسلامية في تركيا، ما رأيك؟

□ هل تقصد حزب التحرير؟

O كلا، اقصد (المرابطون: حركة المسلمين الأوربيين) التي أسسها عبد القادر الصوفي، وهو رجل اسكتلندي كان يدعى ايان دالاس الذي اعتنق الإسلام عام ١٩٦٧. لقد نشر كتاباً بعنوان (العودة إلى الخلافة) الذي يدعو فيه إلى تأسيس خلافة إسلامية في تركيا، وهذا جانب من الموضوع. فهو لا يدعو إلى تأسيس الخلافة في البلدان الإسلامية الأخرى كالسعودية بل يصر على السلالة العثمانية. ماذا ترى في هكذا دعوة؟ هل هو مشروع عملي في الوقت الحاضر؟ أم مرفوض حتى نظريا؟

□ لا معنى للتركيز على مفهوم الخلافة قبل أن يصبح العالم أكثر توجهاً نحو الإسلام. لقد تعلمنا منذ العصور الوسطى عندما كان ابن تيمية يرى أن الإسلام يمكن أن يكون موجوداً بلا خليفة، ولكن لا يكون موجوداً بلا شريعة. فالتركيز يكون أكثر قليلاً على الشريعة منه على الخليفة. سواء كان ذلك جيداً أو سيئاً فنحن اليوم نعيش في الدول القومية. أعني لم يعد المغربي يشعر مثل الجزائري. ستكون من غير المعقول جداً الاعتقاد بأن العالم الإسلامي بكل أجزائه الحالية يمكن أن يتفق على شخص معين ليقوده. يمكن أن يتفقوا على لجنة. بسبب مضي فترة طويلة على الدولة القومية فنحن اليوم منقسمون بناء على الهوية الوطنية والقومية.

O هل تعتقد انه من المحتمل أن يقيموا نظاماً يشابه الاتحاد الأوربي، أي يبدأون بالتعاون الاقتصادي، ثم تأسيس برلمان عام حتى الوصول إلى الوحدة.

لقد نجح الأوربيون في ذلك رغم أنهم ينتمون إلى عدة قوميات ويتكلمون بلغات مختلفة، ويؤمنون بمذاهب ومعتقدات مختلفة.

□ أن الاتحاد الأوربي صار ممكناً فقط لأن الدول الأعضاء هي دول ديمقراطية. فالحكومات التي توقع هذه الاتفاقيات يعلمون أنه في الغد قد لا تكون هناك حكومة. بينما في العالم الإسلامي، القادة متمسكون بالسلطة، انظر إلى أمثال الحسن الثاني والقذافي وغيرهم. فمن أجل أن تندمج دولهم مع الدول الأخرى عليهم أن يتنازلوا عن السلطة، أي لن يكونوا ملوكاً في المستقبل. خذ مثلاً الشيخ زايد حاكم أبو ظبي الذي يكسب مليون دولار يومياً، فهل تعتقد أنه مستعد لتأسيس دولة (الأمة) الإسلامية مع العراق وسوريا؟

○ كلا، أبداً.

□ الديمقراطية أساسية لنا لأنه في الديمقراطية لا أحد يفقد أي شيء عندما يدخل اتحاداً مع آخرين. الديمقراطية غريبة في تاريخ المسلمين لأن الشيء العادي في كل التاريخ الإسلامي هو الحكومات الملكية والدكتاتورية، وكلها ليست إسلامية.

محمد أسد ومشروع الدولة الإسلامية

○ انت معجب بنظرية محمد أسد التي أوردها في كتابه (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام)، حيث ذكرت ذلك في عدة موارد في كتبك.هل تؤمن بنظريته؟ أعتقد أن نظريته هي الرؤية الكاملة الوحيدة لدولة إسلامية من قبل مسلم أوربي.

□ نعم، أنا أعتقد أنه من أهم الكتب التي عالجت قضية الحكومة الإسلامية. يجب أن ينظر إليها على أنها ضد الخلفية التي كان فيها، في افغانستان.

○ تقصد باكستان وليس افغانستان، فالباكستان تاسست عام ١٩٤٧.

□ نعم الباكستان. لقد سبق كتابه هذا، أنه قام بإلقاء سلسلة من المحاضرات

عبر الاذاعة. تم جمع هذه المحاضرات ونشرها تحت عنوان (هذا قانوننا ومقالات أخرى)،وهو آخر كتاب صدر له بعد وفاته. لقد كان أسد قلقاً جداً عندما رأى أن الباكستان تسير في الاتجاه الخطأ، وتتحول إلى مجرد دولة، كما هي الآن، ذات مظاهر إسلامية لكنها في الحقيقة ليست دولة إسلامية. لقد تأسست الباكستان على أساس أنها دولة إسلامية، لكنها ليست كذلك لأن مؤسسها محمد علي جناح لم يكن مسلماً حقيقياً.

○ لقد تعلم جناح في الغرب حيث درس القانون في بريطانيا.

□ لقد كان بريطانياً أكثر مما كان مسلماً.

○هل تعتقد أن أسد أراد المزاوجة بين الديمقراطية الغربية والإسلام، أي أنه أراد بناء دولة ذات مضمون ديمقراطي واطار إسلامي. وهذا واضح في كتابه (أسس الدولة والحكومة في الإسلام)؟

□ لقد تحدثت مع أسد. لقد كان محبطاً من تطور الأوضاع في العالم الإسلامي منذ أن اعتنق الإسلام عام ١٩٢٦، لأن رؤيته كانت تتوقع أن الاتحاد السوفييتي سينهار، كما أن أمريكا ستنهار، ويصبح الإسلام مقبولاً كخيار جديد. فلم يشاهد تلك الرؤية تتحقق، ولكن ربما أصابه اليأس بسبب ما حدث في الباكستان خاصة. أنا فهمته، ولكنه كان يعتقد أن الطريق نحو بلد إسلامي حقيقي يمكن أن يكون عبر استقرار الديمقراطية، لأن قليل من الناس يريدون الإسلام، وكانوا من العسكريين. كما أن السياسيين (الباكستانيين) قد تلقوا تعليماً وتدريباً بريطانيين، وهم يمنعون وصول الإسلام. لقد اعتقد أنه لو كانت هناك ديمقراطية في الباكستان، فالناس سيفرضون الإسلام.

○ ولكنه أسد اقترح دستوراً تضمن أفكاراً تقليدية مثلاً، اعتبر غير المسلمين مواطنين من الدرجة الثانية. ربما يعود هذا الموقف إلى خبرات شخصية. أن أسد ينتمي في الأصل الى خلفية غير إسلامية، يهودية. ومن خلال هذا الموقف المتشدد تجاه غير المسلمين، يريد أسد تفادي اي اتهام يتعلق باصله اليهودي. فهو

يبدو تقليدياً عندما يدعو إلى تمييز غير المسلمين في الدولة الإسلامية.هل تعتقدأنه كان يسعىللتنصل من اصله اليهودي.ويبدو مسلما مخلصاً من خلال موقف اصولي متشدد تجاه غير المسلمين؟

□ مثلنا جميعاً، كان يتغير من وقت إلى آخر. وهناك أشياء أخرى وردت في كتابه الأول الذي كتبه بالألمانية ولم يترجم أبداً، ويدعى (الشرق غير الرومانسي Unromantic Orient).

المسلمون والحضارة الغربية

O هل تؤيد دعوة المفكر المسلم محمد أسد بعدم تقليد الحضارة الغربية، ويجب أن تحافظوا على إسلامكم؟

□ نعم، هذا صحيح. أنا ناقد رئيسي للحضارة الأوربية كما هي. أعتقد أنها في أزمة عميقة مغطاة بالازدهار الاقتصادي. ولكن عندما ترى ما يحدث للعائلة، الادمان على المخدرات، اختزال المجتمع، تلاشي القيم، ستتأكد أن هذه الحضارة ستتدمر.

O إذن انت تعتقد ان الحضارة الغربية فشلت في جلب السعادة للمجتمع؟

□ ولذلك ينمو الإسلام، لأن هناك أناس كثيرون يدركون أن الإسلام يمثل القيم الأمريكية القديمة... قيم الثورة الأمريكية وقيم الدستور الأمريكي. ولذلك يقول المسلمون لهم: نحن لن نجلب لكم شيئاً جديداً، بل شيئاً قديماً.

الغرب وعداء الإسلام

O باعتبارك مفكر مسلم، تعرضت للهجوم من قبل وسائل الاعلام الغربية سواء في المانيا او في اوربا.لقد اتهمت بمختلف الاتهامات. هل تعتقد أن ادانة الإسلام صارت جزءا من العقلية الأوربية؟ كيف يمكنك تفسير ظاهرة وجود الإسلام بين الأوربيين في هذا الزمن؟

□ دعني أفرق بين أمريكا وأوربا.انا متفائل جداً تجاه مستقبل الإسلام في

أمريكا للأسباب التالية (جرى الحوار قبل أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١ بحوالي أربعين يوماً):

١- لم يكن لدى الأمريكيين أي شعور بالخوف من الإسلام لأن الدولة العثمانية لم تسعى لفتح نيويورك، بينما الألمان يعتبرون الأتراك تهديداً لعدة قرون، ولأنهم، أي الأتراك، قد حاولوا فتح فيينا على الأقل. لأن الإسلام بالنسبة لنا نحن الأوربيين هو دين الأتراك، والأتراك أعداؤنا، حتى أن القرآن كان يسمى بكتاب الأتراك المقدس.

٢- المسلمون الذين هاجروا إلى أمريكا جاءوا من مختلف بلدان العالم الإسلامي. فلا توجد أقلية مهيمنة كما في أوربا حيث تجد الأتراك في ألمانيا وهولندا، والقادمين من شمال أفريقيا في فرنسا، والباكستانيين والهنود في بريطانيا. الشعور العنصري في أمريكا لا يترافق مع العداء للإسلام. في ألمانيا هناك شعور ضد الأتراك لأنه يوجد كثير منهم في هذا البلد بالاضافة إلى كونهم مسلمين، فهم يأخذون عملك.

أما في امريكا فالمسلمون ينتمون لجميع بلدان العالم الإسلامي، ولم يأتوا كعمال غير مهرة كما هو الحال في اوربا. لقد جاءوا طلاباً ثم بقوا. والنتيجة لا توجد في امريكا ديانة لها أتباع ذوي مستوى أكاديمي عالي مثل المسلمين. فمن بين كل خمسة أطباء في أمريكا، هناك طبيب مسلم. يوجد في سانتا كلارا في كاليفورنيا حوالي (٧٠٠) عالم كومبيوتر، كلهم مسلمون. أما في أوربا فالحال تختلف كثيراً.

٣- لقد تم تأسيس أمريكا على مبدأ التعددية الدينية. فهناك الكثير من الأديان لا يمكن عدها. أما في أوربا فهي ذات ديانة واحدة. في اسبانيا لا تجد غير الكاثوليك. في السويد يوجد بروتستانت فقط. في اليونان يوجد أرثوذكس يونانيين فقط. لذلك صارت لديهم صدمة عندما أصبح الإسلام الديانة الثانية في أوربا، لكن في أمريكا لا توجد صدمة. يضاف إلى ذلك هناك أعداد غفيرة من المسلمين الأمريكيين كالسودالأمريكيين أو الأفرو ـ أمريكان. من الخطأ الفظيع سياسياً أن

تقول للمسلم الأمريكي الأسود: لماذا لا ترجع إلى غانا التي جئت منها؟ أو التي جاء منها اجدادك؟ فهذا مستحيل، في حين يمكنك أن تقول ذلك للتركي: لماذا لا تعود إلى بلدك؟

لهذه الأسباب يحظى الإسلام في امريكا على حظ أوفر عدا أنه في أمريكا هناك منظمة اعلامية عنيفة مهيمنة. ما يحدث في فلسطين، بالطبع يؤثر على موقف الاعلام من المسلمين.

لقد اعتاد الأوربيون أن يعتبروا الإسلام شيئاً فولكلوريا، ولكنهم تحققوا بأن المسلمين لم يأتوا للاستقرار فقط بل انهم يطالبون بحقوقهم، يريدون أن يشاركوا في الحكومة، إذن الموضوع مختلف. وقد رأينا ردود أفعال عنيفة من قبل الأصوليين المسيحيين. لقداستلمت تهديدات هاتفيةورسائل تهديد بالفاكس من بعض هؤلاء الناس في ألمانيا.كما قاموا بمهاجمة بعض المساجد.

فيما يتعلق بسؤالك، صحيح أن غالبية الغربيين -ألمان وفرنسيين وانكليز وأمريكان- الذين يعتنقون الإسلام، وعلى الرغم من الأحكام المسبقة الكثيرة ضد النساء المسلمات، فإن عدد النساء أكثر من الرجال الذين يهتدون إلى الإسلام.

O ولكننا ما زلنا نشهد اعتناق الرجال للإسلام.

❒ بالطبع.

O من اجل تفسير ظاهرة اعتناق الغربيين للإسلام، اعتقد ان النظام الغربي لا يزود الناس باية معرفة روحية. فالمجتمع صار علمانيا بالكامل، والدين وبضمنه الأخلاق والجوانب الروحية، لم يعد لها أي دور في المجتمع. وهؤلاء الناس لديهم حاجات روحية، ويبحثون عن ديانة جديدة أو فلسفة جديدة تشبع هذه الحاجات. لقد انخرط كثير من الغربيين في الديانة البوذية أو هاري كرشنا أو الصوفية. بالمناسبة ليس من الضروري أن نربط الصوفية بالإسلام، إذ يوجد حركات وطرق صوفية غير إسلامية. هذا ما يفسر أن قسما كبيرا من المسلمين الاوربيين جاءوا للإسلام عن طريق الطرق الصوفية. فهذا بعد واحد

من حاجات الأوربيين.

❑ باستطاعة المرء القول أنه في أي وقت هناك نفس الحجم من التدين في المجتمع. الكنائس في أوربا قد تجاوزها الاصلاح. الكاثوليكية في طريقها نحو الانهيار،وستلحق بها البروتستانتية. ولكن في نفس الوقت هناك أناس ينضمون للبوذية أو الطوائف الجديدة. فكلما طردت الدين من الباب عاد إليك من النافذة. بالطبع هناك مظاهر لهذه الحاجات الروحية مثلاً ازدهار التنجيم، أو أحزاب الخضر. أعتقد أن هذه فرصتنا، إذ لا يمكن أن نأمل في اعتناق ملحد ولكن يمكن أن نتأمل توجيه الناس، الذين يؤمنون بشيء مثل الله، نحو الإسلام. هناك كثير من الناس يشاهدون للبضائع المعروضة حولهم، ويتحدثون مع جميع أنواع الأفكار والمعتقدات، ثم يفكرون قبل أن ينتهوا إلى واحد منها، قد يأتون إلى الإسلام في آخر محطة.

من الشائن مثلاً أن يرفض المستشار الألماني أثناء أدائه اليمين الدستوري وضع يده على الكتاب المقدس، لأنه ملحد. مثل هذا الشخص عندما يتحدث للشعب الألماني في عيد الميلاد، فهو لا يكذب، لأنه لا يؤمن بالمسيح.

اصلاح العالم الإسلامي

❍ في كتابك (الإسلام عام ٢٠٠٠) اقترحت خطة لانقاذ العالم الإسلامي من التاخر الحضاري، تناولت التعليم و التكنولوجيا والمراة وحقوق الإنسان والدولة والاقتصاد والاتصالات. ولكن ذكرت العناوين فقط دون عرض تفاصيل هذه الخطة. اريد أن أسمع لخطة مفكر أوربي مسلم.

❑ لو كتبت تفاصيل الخطة لصارت كتاباً ضخماً، وقد تكون قابلة للتطبيق في دولة أو اثنتين فقط. الأنظمة التعليمية مختلفة في الدول الإسلامية. فنظام التعليم في الهند مثلاً يختلف عن أندونيسيا. كذلك لا يمكن أن تكون الحلول واحدة ومتشابهة. فهي أمر يشبه الدعوة للإسلام، عليك أن تمارس الدعوة لكل منطقة محلية وليس مركزياً، أي لكل بيئة ظروفها وشروطها وطبيعة شعبها.

سأعطيك مثالاً، عندما نحصل على كتاب مطبوع في الهند، نرميه عادة في سلة المهملات، لأن الورق رديء والطباعة أسوء، والانكليزية رديئة، ومليئة بالأخطاءالاملائية.ولكن لو جاءك كتاب من دولة غربية، فستجده على العكس. وليس هاماً محتوى الكتاب بقدر ما يهمنا المقارنة في جودة الطباعة والتغليف. هكذا يجب أن نغلف رسالتنا حسب الجمهور الذي نخاطبه. وذلك يعني أن تعرف تأثير العمل الاعلامي في كل مجتمع من أجل أن تسير دعوتك بشكل أفضل. ولذلك لا يمكننا اعطاء توصيات محددة لتطبيقها في كل العالم الإسلامي.

اعتناق الغربيين للإسلام

○ هناك رأي سائد لتفسير ظاهرة اعتناق الغربيين للإسلام يرى أن النظام الغربي لا يمنح افراده أية معاني روحية، لأن المجتمع صارعلمانيا بالكامل،ولم يعد للدين والقضايا الروحية والأخلاقية أي دور في هذا المجتمع. وهؤلاء الناس لديهم حاجات روحية ويبحثون عن ديانة جديدة أو فلسفة حياة جديدة تشبع هذه الحاجات لديهم. وهناك الكثير من الأوربيين يعتنقون البوذية أو الهندوسية أوهاري كرشنا والصوفية. ولاحاجة للقول أن الصوفية ليست بالضرورة صوفية إسلامية، فهناك صوفيون غير مسلمين. ذلك ما يفسر دخول كثير من الأوربيين الإسلام عبر بوابة التصوف الإسلامي. وهذا بعد واحد من حاجات الأوربيين. كيف تعلل ظاهرة اعتناق الإسلام من قبل الغربيين رغم الدعاية المضادة للإسلام في الاعلام الغربي؟

❑ يمكن القول بأنه في كل زمان يوجد نسبة معينة من التدين في المجتمع. لقد فقدت الكنائس في أوربا دورها، الكاثوليكية في طريقها للتهاوي، والبروتستانتية في طريقها للزوال كمؤسسة. ولكن في نفس الوقت تجد أناساً يعتنقون البوذية أو (جماعات العصر الحديث) وغيرها. وهذه حقيقة، فإذا طردت الدين من الباب تسرب إليك من الشباك. وهي قضية تعبر عن وجود حاجة ماسة للدين في النفس البشرية. ولسنا نأمل أن نحول ملحداً للإسلام ولكن نأمل أن نقود

الناس للإيمان بشيء كالله والإسلام. يوجد أناس قليلون يتطلعون فيما حولهم من أنواع الحركات ثم يقررون وضع نهاية لهذه التأملات، ثم يأتون للإسلام كآخر محطة في مسيرتهم الفكرية.

○ هل تعتقد أن مناقشات المسلمين الأوربيين وخاصة المفكرين منهم، يمكن أن تضيف شيئاً ما، مثلاً نظرة جديدة أو نقد جديد للفكر الإسلامي؟ وهل يمكن أن يخدم هذا التوجه الإسلام وأن يكون لهم دور مؤثر في المستقبل؟

□ أعتقد ذلك، خذ مثلاً حقيقة أنه لا يوجد ملحد في العالم العربي يصرح علناً بأنه ملحد. خلال عشر سنوات التقيت بواحد هو (بوجدرة)، وهو كاتب جزائري يعلن بأنه ملحد. في اوربا القضية معكوسة: الناس هنا يخجلون من تصريحهم بأنهم يؤمنون بالله لأنه من المقبول أن تكون علمانياً بمعنى ملحد. ولذلك علينا التدرب على التعامل مع أناس غير مؤمنين. لقد تعلمت في المدرسة بأن عمانوئيل كانت، الفيلسوف الألماني الشهير في القرن الثامن عشر، أثبت أنه لا يوجد برهان على وجود الله، لا برهان تاريخي ولا برهان وجودي ولا عرضي.في الحقيقة لا أحداً من هذه البراهين يحسم القضية. من أجل تقييم الأوربيين الذين تعلموا ذلك في المدرسة لا يمكننا القول: هذا هو كتاب الله، لأنهم سيقولون كذا وكذا. يمكنك أن تؤثر على شخص بكتاب الله إذا كان على الأقل يؤمن بالله. هذا يعني أنك بحاجة إلى تبدأ معه من الصفر. يجب أن تناقشه بطريقة مختلفة. الآن تعلمنا كيف نتعامل مع العلمانيين والملحدين، وهذه هي فائدتنا كمسلمين أوربيين.

○ لأنكم كمسلمين أوربيين تتحدثون لغاتهم، تعرفون عقليتهم وثقافتهم. كما أنكم تستخدمون مناهجهم وأدواتهم في النقاش والحوار. فانتم تستطيعون مخاطبة الأوربيين بشكل أفضل من بقية المسلمين. من خلال خبرتك، هل سبق وأن دعوت أوربيا للإسلام فاسلم؟

□ لقد حدث ذلك عدة مرات ولكنني أعرف من كتب لي بأنه اعتنق الإسلام بعد أن قرأ كتبي.

○ انتشـر الإسـلام في آسيا وافريقيا، ونجح في التفاعل مع الثقافات المحلية لـتلك الشعوب حتى نتج ما يعرف بالإسلام الأفريقي والإسلام الآسيوي. وهي مصـطلحات يقصـد بهـا طـريقة فهـم وممارسـة الإسـلام في ثقافـة معينة. هذا المسارات تمثل تفاعل العقائد الإسلامية مع الثقافات المحلية السائدة قبل اعتناق الإسـلام. عـلى ضـوء ذلـك هـل تـتوقع أن يتفاعل الإسلام مع الثقافة الأوربية وينـتج (إسـلاما أوربـيا)، اي عـلى رأي بسـام طـيبي (باحـث سوري مقيم في المانـيا)، إسـلام يجمـع بـين العقـيدة الإسـلامية والثقافة الأوربية وحضارتها وقوانينها؟

□ أنا أكره بسام طيبي، وطالما كتبت ضده لأنه يتحدث عن الإسلام الأوربي. هو يعني به في الواقع: كثير من أوربا وقليل من الإسلام. ما تقوله صحيح، فالإسلام لا يدخل ويبقى في مجتمع ما دون أن يتكيف مع المزاج المحلي. فبمقدورك أن تقول مباشرة: هذا مسلم أندونيسي وذاك مسلم هندي، الخ. فملابسهم مختلفة، وطعامهم مختلف، وبالطبع لغاتهم التي هي الأداة التي يفهمون ويفسرون بها العالم. عندما تنشأ مع اللغة الأم، فذلك يعني أن ترى العالم بطريقة معينة. أن نظرتك هي إسلامية ولكن بطريقة معينة. فاللغة هي الوعاء الثقافي الذي يحدد نظرتك للعالم.

وفي النهاية سيكون هناك شيء ما يمكن تسميته بالإسلام الأوربي. وبمرور الزمن سيفقد الإسلام الأوربي طابعه الاثني الحالي حيث يهيمن على المشهد الطابع العربي والباكستاني والشمال افريقي والتركي. وما زال حجم المسلمين الأوربيين قليلاً قياساً للأقليات الإسلامية المذكورة.

○ هل تعتقد أن الإسلام الأوربي سيتطور؟

□ أحياناً، قد يطور المسلمون الأوربيون شيئاً يشابه المذاهب الإسلامية أي (مذهباً أوربياً). مذهب يتعامل مع قضايا معينة موجودة لدينا ولا توجد لدى المسلمين الشرقيين.

○ هل يمثل هذا التيار ما يمكن تسميته باجتهاد أوربي أو رؤية جديدة للإسلام؟ لقد التقيت بالعديد من المسلمين الأوربيين. بعضهم ما زال يتبادل بطاقات التهنئة بأعياد الميلاد (كريسماس) معتبرين إياه عيد ميلاد النبي عيسى (ع). فهم بذلك يحافظون على عادة مسيحيةسابقة ولكنهم يسبغون عليها صبغة إسلامية. بهذا السلوك أو تلك الأفكار، لاحظت ظاهرة أوربية معينة: سلوك جديد وتقاليد جديدة ونظرة إسلامية جديدة مبنية على الخلفية الثقافية الأوربية. هذه الرؤية الإسلامية الأوربية قد تطور فكرا إسلاميا جديدا وتفسيرا جديدا للنصوص.

□ على سبيل المثال عيد المولد النبوي فهو تقليد مسيحي، ولا تجده إلا عند الأتراك أو العالم التركي. أما في السعودية فلا أحد يذكر المولد النبوي.

○ نعم فقط في السعودية، في حين يحتفل المسلمون بالمولد النبوي الشريف في العراق ومصر والمغرب وإيران وأندونيسيا وماليزيا وغيرها.

□ في أفريقيا يحتفلون بالمولد النبوي بالشمعدان لأنهم تعلموا ذلك من الفرنسيين حين يحتفلون بأعياد الميلاد،والأطفال أرادوا احتفالاً مشابهاً. ولذلك أضافوا عادة مسيحية في احتفال المولد النبوي، ويعطون الأطفال هدايا على الطريقة المسيحية. [هوفمان لا يدرك أن عادة استخدام الشموع موجودة في طقوس وشعائر كل الديانات، التوحيدية أو المشركة].

○ نعرف انه يعيش حوالي خمسة عشر مليون مسلم في أوربا الغربية. الجيل الثاني والثالث من الشباب المسلم يولد وينشا في بيئة أوربية ويتعلم الثقافة الأوربية. وهو جيل يريد ايضا أن يحافظ على دينه وعقيدته الإسلامية. هذا الوضع يؤدي إلى خلق هوية جديدة لدى هؤلاء المسلمين. وحسب رأي المفكر طارق رمضان فهو يسميهم (المسلمون الأوربيون). وهو يستخدم هذا المصطلح وكتب كتابا بعنوان (أن تكون مسلما أوربيا) عام ١٩٩٩. ماذا ترى في هذه الأجيال وكيف يمكنها المحافظة على إسلامها إلى جانب الهوية الأوربية؟

❑ هذا ما يحدث في الواقع.

❍ **نعم، لقد أشرت إلى هذا الأمر عند حديثك عن الحالة في امريكا، ولكننا نناقش الآن الحالة في أوربا.**

❑ لدينا جيل عربي ثاني وثالث في المانيا، وهم يتكلمون اللغتين العربية والألمانية بطلاقة، وبلا لهجة. فهم يتحدثون الألمانية ويلبسون ملابس اوربية. إذ لا يرتدون جلابة (دشداشة) طويلة. يمكنك اكتشاف المسلم في السوبرماركت فقط بمراقبة الناس. ستميز أن بعضهم يحدق لقراءة الحروف الصغيرة المكتوبة على العلبة، كي يعرف فيما إذا كانت محتوياتها تتضمن مواد محرمة.

الأقليات المسلمة في أوربا

❍ **مصطلح الأقليات المسلمة يعني المجموعات المسلمة التي تعيش في مجتمع غير مسلم. في أوربا الغربية اليوم هناك أقلية كبيرة تعدحوالي (١٥) مليون نسمة. إسلاميا، تعتبر هذه الوضعية مقبولة حيث يجوز شرعا للمسلم الاقامة في مجتمع غير مسلم. وأكثر من ذلك، أصدر بعض العلماء المسلمين فتاوى تيسر المعيشة في الغرب،مثلا:جواز اكتساب الجنسية الغربية،جواز الانتماء للأحزاب السياسية الغربية، جواز العمل في المؤسسات الحكومية والشرطة والجيش الغربي،جواز المشاركة في الانتخابات سواء في الترشيح اوالتصويت، وجوب احترام القوانين الغربية. طبعا كلها بشروط، لكن الأصل هو الجواز.**

يمثل ذلك تطورا في الفقه الإسلامي تجاه اقامة المسلمين في بيئات غيرإسلامية. وبنفس الوقت يشهد التشريع الأوربي تكييفا ملحوظا لتلبية احتياجات الأقليات المسلمة. فقد صدرت العديد م ن القوانين والمقررات التي تتعلق بالمدارس الإسلامية، المساجد، المقابر، أماكن ذبح الحيوانات، الحجاب، وغيرها. هل تعتقد أن هذه التكيف المتبادل بين الفقه الإسلامي والتشريعات

الغربية يمكن أن يرسم مستقبلاً متفائلاً للأقليات المسلمة في الغرب؟

☐ هذا شيء لم يكن متوقعاً من قبل. المالكية لا يسمحون ببقاء المسلمين بعيداً عن دينهم، ولكن الحنفية يقبلون باقامة المسلمين في الغرب. ما زلت أعتقد بأن (السِّيَر) ـ القانون الإسلامي التقليدي الخاص بالأقليات ـ تمنح الأقليات حقوقاً أكثر من التي يتمتع بها المسلمون في الغرب؛ لأنه في السير يستطيع غير المسلمين في العالم الإسلامي تطبيق قوانينهم الخاصة مثلاً في الزواج والارث.

يضمن الغرب حماية الأقليات من خلال وثيقة الاتحاد الأوربي، كما تضمنها الاتفاقية الدولية التي وضعتها الأمم المتحدة عام ١٩٦٦، ولكنهم لا يذهبون أبعد من ذلك. فهذه الوثائق والاتفاقيات الدولية لا تتضمن منح الأقليات حق تطبيق نظامها القانوني،وبضمنها قوانين الأحوال الشخصية. في المانيا، وحتى عام ١٩١٩ كان هناك نظام قانوني خاص بالنبلاء، حيث يختلف قانون الارث عن القانون الألماني العام: من أجل حماية الابن الأكبر فهو الوحيد الذي يرث. كما أن ملكية النبلاء لا تتقسم. منذ ذلك الوقت، لم يعد يوجد قانون خاص لجماعة معينة من الناس. أن التشريع الإسلامي المتعلق بالأقليات (غير المسلمة) لا يزال أفضل بكثير من القانون الغربي الخاص بالأقليات.

من جانب آخر، أعتقد أن التشريع الإسلامي للأقليات يمثل الحد الأدنى الذي يجب أن يحصل عليه المسلمون في الغرب. مثلاً، يمكن أن نسمح للأقليات بالحصول على جنسيتنا مثلما يستطيع القبط اكتساب الجنسية المصرية. إذا كان عندنا دولة قومية فالمواطنة من حق الجميع. ولكننا لا نتراجع إلى الوراء قانونياً فقط ولكن توجد صعوبات واقعية في الغرب، مثلاً في ألمانيا يسمح القانون لليهود بذبح ذبائحهم وفق شريعتهم، ولكن لا يسمح للمسلمين بذلك. [حتى ديسمبر ٢٠٠١ حيث أصدرت المحكمة الدستورية قراراً بالسماح بالذبح الإسلامي- عبد الرزاق]. وما زال المسلمون محرومين من وجود دروس في الدين الإسلامي في المدرسة. لا يوجد عندنا سوى مدارسنا الخاصة التي تقوم بذلك،وهي باهضة التكاليف. أن تأسيس المقابر الإسلامية ليس سهلاً، كما لا يسمح بالدفن دون تابوت. و ليس

لدينا مقابر إسلامية كثيرة حيث توجه قبورها إلى مكة.

○ **أعتقد أن هذه مشاكل تتعلق بالسلطات المحلية، لأننا في هولندا لا توجد لدينا مثل هذه المشاكل التي ذكرتها. فهناك العديد من المسالخ الإسلامية والمقابر الإسلامية، اضافة إلى حوالي ٣٥ مدرسةإسلامية رسمية أي تتحمل الدولة نفقاتها. وصدرت مؤخراتعليمات بتوفيرالطعام الحلال للمسلمين في السجون والمستشفيات والجيش.**

❑ الهولنديون متحررون جداً، فهم يسمحون بالمخدرات أيضاً.

○ **فيما يتعلق بالقوانين الخاصة التي تطرقت إليها، هناك حالة استثنائية واحدة تتعلق بأقلية إسلامية ذات نظام قانوني خاص، وهي في اليونان. فبموجب اتفاقية لوزان ١٩٢٤ بين اليونان وتركيا، تتمتع الأقلية التركية المسلمة في اليونان بحرية التعليم الديني والنظام القانوني بشكل منفصل عن القانون اليوناني. وفي اسبانيا وافقت الحكمة عام ١٩٩١ على منح المسلمين حقوقاً دينية وتعليمية خاصة بهم. ويمكن أن تتطور هذه الحالة نحو الأفضل حتى تصل إلى مستوى الاعتراف الرسمي بالإسلام، كما في بلجيكا والنمسا.**

❑ الاختلاف ليس قانونياً فقط بل واقعياً. في ألمانيا، إذا أردت أن تبني مسجداً، فستحتاج ربما إلى عشر سنوات، وأنت تقاتل في المحاكم حتى تحصل على رخصة بناء المسجد. وهناك الكثير والكثير من العوائق.

○ **لقد قرأت بحثاً ذكر أن معدل مدة بناء مسجد في أوربا الغربية حوالي عشرين سنة، تبدأ من تقديم طلب رخصة من السلطة المحليةفي الحصول علي أرض وحتى الانتهاء من بناء المسجد. في السويد مثلا يحتاج المسجد ٢٥ عاما، وفي بريطانيا نفس المشكلة. في أوربا الغربية نجح بعض المسلمين في ميادين الاقتصاد والسياسة. هناك نواب مسلمون في بعض البرلمانات الأوربية. ففي هولندا يوجد سبعة نواب مسلمين، وكما يوجد في بلجيكا وبريطانيا. أعني بالمسلم هو الذي ينتمي رسمياً إلى الإسلام أو ولد من أبوين مسلمين.وليس**

بالضرورة أنه يلتزم بالأحكام الإسلامية ممارسة وثقافة وسلوكا ومواقف.

❏ يوجد أيضاً بعض الأتراك نواب في البرلمان الألماني ولكنهم علمانيون.

❍ في بريطانيا يوجد بعض المسلمين في مجلس اللوردات مثل اللورد نظير أوف درهام، والبروفسور شاهين، والبارونة أيبولا الدين. في مجلس العموم البريطاني يوجد نائبان مسلمان فقط، أحدهما في غلاسكووالاخرفي برادفورد.هل تعتقد أن المشاركة السياسية للمسلمين في الحياة السياسية الغربية يمكن أن تساهم في خلق أجواء اندماج المسلمين في المجتمعات الغربية؟

❏ نعم، أعتقد أنها تقلص من مخاوف المسلمين وتزيد من أهليتهم وكفاءتهم. المشكلة أنه ليس لدينا حزب سياسي واحد يقف تماماً مع قيم المسلمين. في أمريكا، ترك المجلس الفقهي الحرية للمسلمين في اختيار المرشحين للتصويت عليهم؛ يتحدثون معهم للبحث أيهم أفضل وقرباً من القيم الإسلامية. ولكنهم لا يميزون ولا يقدرون على التمييز أي حزب هو الأفضل. الأحزاب الإسلامية هي آخر شيء يمكن أن نفعله لأنها تأخذ أصوات المرشحين إلى لا شيء. فكل صوت لحزب اسلامي هو آخر صوت.

❍ لقد ناقشت هذه القضية مع زعيم الحزب الإسلامي في بريطانيا، السيدديفيد بيدكوك. تبدو متفائلا في قضية المشاركة السياسية، ولكن أعتقد أنها بحاجة إلى وقت. في الغرب يوجد كثير من المسلمين يبدون ميلا نحو لعب دور الضحية. فهم دائما يشتكون من التمييز العنصري والكراهية ضد المسلمين. هل تعتقد انه من الأفضل أن ياخذ المسلمون زمام المبادرة، مثلا، اقامة حوار متواصل مع المؤسسات والثقافة والسياسة والمجتمعات الغربية؟

❏ على المستوى المحلي لا يمكن تفاديه. يجب أن يكون هناك حوار. المشكلة أن الذين يريدون الحوار هي الكنائس، والتي ليس لها تأثير في المجتمع الغربي. أن الذين نحتاج للحوار معهم لا يبدون اهتماماً بالحوار، وهم الأكثرية العلمانية.

○ ولكن لأسباب انتخابية قد يكونون مستعدين للحوار. في ألمانيا يوجدأربعة ملايين مسلم، وفي بريطانيا نفس الشيء، وفي فرنسا يوجد خمسة ملايين مسلم. هذه الجماهير يمكن أن يكون لها تأثير في الانتخابات العامة. وكما رأينا فإن بعض السياسيين الغربيين (مثلا في هولندا) يقومون بزيارات إلى المساجد وأماكن تجمع المسلمين من أجل شرح برامجهم الانتخابية ودعوة المسلمين للتصويت لصالح احزابهم.

□ يأتون فقط عندما يكون للمسلمين مواطنة أي حاصلين على الجنسية الغربية التي تمكنهم من المشاركة في التصويت. غالبية الأتراك في ألمانيا لا يحملون جنسية ألمانية، ولذلك فهم غير مهتمين بالانتخابات.

○ كم هو عدد الأتراك الحاصلين على الجنسية الألمانية؟

□ حوالي ثلاثمائة ألف تركي.

○ كانت هذه الوضعية في السابق،ولكن قبل سنتين صدر تشريع جديد جعل الحصول على الجنسية أيسر من قبل.

□ كثير من الأتراك لا يريدونها، فهم أناس محافظون.

مواطنة أوربية إسلامية

○ إذا أراد المسلمون أن يثبتوا للعالم بأنهم مواطنون جيدون في الدول الأوربية، فبامكانهم القيام بذلك عملياً وليس بالقول والادعاء.بامكان المسلمين المشاركة في النقاشات العامة واقتراح حلول للمشاكل التي يعاني منها المجتمع الغربي كالمخدرات والجريمة والبطالة واللاأمن وغيرها. فيجب علينا كمسلمين المشاركة في كل القضايا التي تهم المجتمع الذي نعيش فيه. أنا أقيم في هولندا وأرى بوضوح بأننا لو شاركنا المجتمع همومه فإن الهولنديين أو الألمان أو الانكليز أو الفرنسيين وبقية الغربيين سيرون هذه المشاركة ويقبلونها، ثم سيقتنعون بأننا، أي المسلمين، مواطنون صالحون لأننا نشاركهم في مواجهة

مشاكلهم. وإعطيك مثالاً: في هولندا، بدأ مشروع بسيط لكنه أعطى نتائج رائعة انعكست ايجابياً في الاعلام سواء داخل هولندا أو بين الدول الأوربية الأخرى. قامت مجموعة من الآباء المغاربة بتشكيل دوريات تتألف من رجلين تجوب في محطة القطار المركزية في روتردام، مهمتها فتح حوار مع الشباب المغربي الذي يتسكع في المحطة والأماكن القريبة منها، ويستفسرون منهم عن أسباب وقوفهم، ويقدمون النصيحة إليهم بضرورة البحث عن عمل أو الالتحاق بدراسة أو مهنة شريفة. هؤلاء الشباب يقفون عادة علىشكل مجموعات صغيرة، متورطون في بيع المخدرات وأعمال غير قانونية أخرى. أن تجمعهم يخلق حالة من عدم الشعور بالأمن والاطمئنان للمسافرين الهولنديين الذي يترددون على محطة القطار. بعد بضعة أسابيع نجح المشروع واختفت مجموعات الشباب المغربي المتسكع، وصار الجو أكثر هدوءاً وأمن وأسعد ذلك الناس والشرطة والحكومة الذين عبروا عن امتنانهم لجهود الآباء المغاربة. بعد بضعة أشهر نال هؤلاء الآباء جائزة أوربية قيمتها خمسة آلاف دولار باعتباره أفضل مشروع اجتماعي.

□ نعم، قد يكون المسلمون ذوي فائدة للمجتمع الغربي. في ألمانيا نجد أن الجيش الألماني مرتاح جداً من المسلمين الألمان الذي يخدمون فيه. فغالبيتهم من الأتراك وهم لا يتناولون الخمر، فيحافظون على وعيهم وانضباطهم طوال الوقت، وهذا مفيد في الجيش.

○ بامكان المسلمين المشاركةفي الأعمال التطوعيةالكثيرة والمنتشرة في الغرب.

□ نعم في الاعمال الاجتماعية بشكل عام. يجب أن نثبت بأننا أيضاً نقدم المساعدة لغير المسلمين. كما يجب أن ننتقد ما يحدث في العالم الإسلامي، إذا كان ذلك الشيء سيئاً. عندما يحدث شيئاً سيئاً مثل الهجوم الارهابي على السياح في مصر، لماذا لا نقول بوضوح للعالم: إنه أمر سيئ وهو غير إسلامي.

حوار حول التشيع

أثناء كتابتي لأطروحة الدكتوراه في جامعة ليدن المخصصة لدراسة فكر المسلمين الأوربيين قمت بعدة لقاءات مع شخصيات أوربية فكرية معروفة اعتنقت الإسلام ديناً وعقيدة، ومنهجاً وفكراً وفلسفة. وكان الدكتور هوفمان أحدهم حيث سافرت إلى اسطنبول بهدف إجراء لقاء معه. وكان لقاء ممتعاً وطويلاً استفدت منه في الأطروحة، كما نشرت جانباً منه في مجلة النور الصادرة في لندن.

وتطرقنا أثناء الحوار إلى قضية الشيعة حيث شعرت أن لديه فكرة مبسطة تلقاها من بعض المشايخ وتعلمها من الكتابات المعادية لفكر أهل البيت (ع). وكنت أتوقع منه الرأي الرصين باعتباره مفكراً وذي مستوى أكاديمي عالي أن يبني قناعاته على المنهج العلمي المستند على الموضوعية والحيادية واعتماد المصادر الصحيحة قبل الاستنتاج أو الحكم على أية قضية، لكن فوجئت بتعميم ساذج وأحكام مسبقة تجاه التشيع، مع أنه يفترض به كونه لم يولد في بيئة مسلمة ولم يتلقن أفكاره من أبويه، بل درس الإسلام عن علم وقناعة ثم اعتنقه، وأن يكون بعيداً عن الانحياز الطائفي. فقد رأيته يكرر بعض المغالطات التاريخية والاتهامات العقائدية دون أن يكلف نفسه للتعرف على وجهة النظر الأخرى، أو يراجع مصادر عديدة كما هي عادته. فقد راجع أكثر من خمسة عشر تفسيراً حول آية القوامة على النساء وآية الحجاب.

خلفيات القضية

في كتابه (الإسلام هو البديل) وفي فصل (جمهورية أم ملكية؟: شيعة أم سنة) يطرح أسئلة تاريخية مثل: ماذا كان قد حصل للإسلام لو تسنى لعلي بن أبي طالب،وهو المرشح للخلافة، أن يكون حاضراً عند اختيار أبو بكر خليفة للمسلمين (في السقيفة)، بدل أن يتفرغ ويأخذ على عاتقه القيام بدفن الرسول (ص)؟ وماذا سيحصل لو كان لعلي أن يخلف الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بدل عثمان بن عفان؟ هل كان أحد يذكره حين يتحدث عن قضية اغتيال الخليفة الثالث، حيث

كان لهذه القضية ظل كثيف رافق عهد الخلافة؟ أو هل كان عندها لعلي أن يكون من غير عمد مؤسساً للحزب الذي نشأ عنه في وقت متأخر فرقة إسلامية هي فرقة الشيعة؟

يتحدث عن مناقب الإمام علي (ع) الذي (كان بلا شك أقرب الناس إلى شخصية الإنسان الكامل). ثم يستنتج أنه (لو كان لعلي أن يكون أول خليفة للمسلمين، لكان له كثير من الأسباب الجلية التي تثبت شرعية خلافته بما فيها الأقدمية في الإسلام والفضل والمناقب) لكن هوفمان يستدرك بقوله (ومع ذلك نرى أن انتخابه ذاك لكان وضعاً لأسس المبدأ "الملكي" في الإسلام).

يعبر هوفمان سياسياً عن اعجابه بالإسلام السني و (على قدرته على احياء المبدأ الديمقراطي الشمولي وتثبيته)، ولم يوضح معالم الديمقراطية سوى في قضية اختيار الخليفة. وهي قضية عليها مناقشات واعتراضات كثيرة، تاريخية وفقهية وسياسية، لأن كل خليفة قد اختير بطريقة غير ديمقراطية. فالخليفة الأول انتخب عبر السقيفة التي لم يحضرها سوى مجموعة من الأنصار وثلاثة من المهاجرين فقط. والخليفة الثاني تم اختياره بطريقة التزكية السياسية أي ولاية العهد، دون أخذ رأي المسلمين. والخليفة الثالث تم ترشيحه من خلال لجنة تضم ستة أشخاص فقط عينهم الخليفة عمر قبل وفاته، ومنع بذلك مشاركة بقية المسلمين وفيهم الصحابة الكبار في تعيين الخليفة. لكن هوفمان بقي يردد الأقوال المعروفة التي تبرر كل تصرف وسلوك للصحابة بأنهم على صواب وحق، ولم يتعب نفسه في قراءة التاريخ الإسلامي سياسياً بتمعن ومن وجهات نظر مختلفة، ثم يقرر بعدها فيما إذا كان النظام الراشدي ديمقراطياً، وفق المعايير التي يتبناها.

وعلى فهمه الخاطئ لنظرية الامامة يبني هوفمان رأيه الذي يقول أن الرسول (ص) ألغى العامل العائلي والانتساب القبلي بالنسبة لعرب الصحراء، ليستبدله بمبدأ (الأمة) الثوري، الأمة ذات الرباط الأيديولوجي والأخوة في العقيدة. وقد يكون مفهوم الأمة على هذا الأساس صحيحاً لكن قضية الإمامة موضوع آخر. فلو راجع هوفمان احتجاجات المهاجرين، الذين تولوا الخلافة، على الأنصار بأنهم انما

يطالبون بها لقربهم من الرسول (ص) وأن عشيرة الرسول (ص) أي قريش أولى بهذا الأمر من غيرهم. فهم اذن احتجوا بالقرابة وليس بالكفاءة أو بانتخاب الناس لهم. من المؤسف أن يتنازل هذا المفكر عن أبسط القواعد العلمية في تقييم الأمور. ومن المفارقات أن علي (ع) هو الخليفة الوحيد الذي يمكن تطبيق مفهوم الانتخاب الديمقراطي على بيعته، فقد انتخب من قبل جميع الصحابة في بيعة علنية في المسجد وأمام الجميع. ولم يمارس (ع) سلطته حتى جاءته البيعة من بقية الأقاليم الإسلامية، من مصر واليمن والعراق وخراسان وغيرها.

ورغم استنتاجه بأن (حق الخلافة انحصر في المكيين، وبالخصوص بقريش ومن بينهم بالذات بالعائلات شبه الأرستقراطية منهم مثل بني أمية (عثمان)، لكن لم ينتقدها أو يشكك في المفاهيم التي اعتمدها في استلامها للسلطة. ولكنه من أجل التشكيك بالخط العلوي يعزو إلى الشيعة أنهم (يعترضون على الرأي القائل بمساواة جميع المسلمين بالنسبة لأمر الخلافة. وأنهم يرجحون الكفة لصالح عائلة الرسول (ص) عن سائر قريش، وهذا يعني واقعاً أن تكون الخلافة لعلي بن أبي طالب ولأبنائه من بعده. وقد أدت هذه الرؤية إلى تعميق الخلاف بين علي وعثمان حتى لو برأنا عثمان من تهمة سياسة المحسوبية ومحاباة الأقارب). من جانب آخر لم ينتقد هوفمان الإسلام السني الذي شرّع للملكية منذ عهد معاوية وحتى سقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤، فابتعد عن مناقشة واقع تاريخي وسياسي وفقهي امتد اربعة عشر قرناً، و بقي يناقش نظرية الامامة عند الشيعة، وهي لم تتحقق وفق المفهوم الشيعي.

إن هوفمان يعتقد أن تمسك الشيعة بأحقية علي بن أبي طالب بالخلافة إنما يعود بسبب قرابته من الرسول (ص) وهذا خطأ فادح يرتكبه هوفمان ومن يرى رأيه، لأنه لو كان النسب الهاشمي وحده هو السبب في اعتبار علي (ع) الأولى بالخلافة أي كونه بن عم الرسول (ص)، لكان يمكن ترشيح أخيه عقيل بن أبي طالب أيضاً. كما أن هناك أبناء عمومة آخرين للرسول (ص) مثل عبدالله بن عباس (رض). أما لو كان باعتباره صهر الرسول (ص) فقد صاهره عثمان بن عفان، كما

أن الرسول (ص) قد صاهر أبا بكر وعمر حين تزوج ابنتيهما عائشة وحفصة. أن الاعتبار الأول في أولوية علي (ع) بالخلافة هو النص القرآني وأحاديث الرسول (ص) الكثيرة التي تؤكد هذا المعنى إضافة إلى تنصيبه الصريح في غدير خم بعد عودة الرسول (ص) من حجة الوداع. (هناك مصادر كثيرة حول هذا الموضوع فلتراجع). فهنا يبدو هوفمان يأخذ بظواهر الأمور ونتائج الأحداث دون أن يتعمق في أسس الخلافة وشروطها عند الشيعة، واحتجاجاتهم من القرآن الكريم والسنة النبوية. فهو يعتقد أن نظام الامامة الشيعية نظام وراثي لأن الأئمة ينحدرون من أب واحد، دون مراجعة النصوص النبوية في الامامة. كما أن هوفمان لم يلتفت إلى أن الأنبياء كلهم ينحدرون من عوائل معينة، ثم ينتسبون كلهم إلى إبراهيم (ع). فهل تعتبر النبوة نظاماً وراثياً لأن يوسف ابن يعقوب، ويعقوب ابن اسحاق، واسحاق ابن ابراهيم، ويحيى بن زكريا، وسليمان وداود، واسماعيل بن ابراهيم، وهم أنبياء أبناء أنبياء؟ وهناك أنبياء أخوة مثل موسى وهارون، اسحاق واسماعيل (ع). فالقرآن يؤكد على القرابة النسبية بين الأنبياء، يقول تعالى ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم﴾ (آل عمران: ٣٣- ٣٤)، و ﴿ولقد أرسلنا نوحاً وابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب، فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون﴾ (الحديد:٢٦). فكما أن الله سبحانه وتعالى يختار الأنبياء وفق معايير ومواصفات خاصة، كذلك يختار الأئمة (ع) وفق معايير إلهية. وهذا ما يعرف بالاصطفاء الالهي. ويخلط هوفمان الأمور حين يتحدث عن الفرق شيعية كالدرزية والبكتاشية والألهية والعلوية. ويتحدث عن عقائد منسوبة لبعض الفرق ثم يضعها تحت عنوان (الشيعة) ليدرج تحته كل رأي شاذ وعقيدة باطلة. فهو يقول أن الشيعة (قد أضفوا على أئمتهم العصمة المطلقة أخلاقياً وعقائدياً،وهم يكونون بذلك قد رفعوهم منزلة الرسول (ص) نفسه). هكذا بلا مصدر أو رأي عالم شيعي معتبر. ثم يطلع علينا بفرية أخرى هي أن الشيعة يعتبرون علياً (صديق الله) مما يجعل من الصعوبة بمكان عدم رؤية تفضيله على الرسول (ص) عندهم). وأن اعتقادهم بغيبةالامام المهدي (ع) يجعلهم يعتقدون

بالدولة (الكنسية اللاهوتية) على أنها النظام السياسي الوحيد ذو الصفة الشرعية. ويتهم هوفمان الشيعة بأن إيمانهم بزواج المتعة (يعارض القانون العائلي في القرآن نصاً وروحاً). ولم يكلف نفسه في قراءة كتاب شيعي واحد عن هذا الأمر قبل أن يبني رأيه الذي اعتمده على أعداء أهل البيت (ع).

ويخرج علينا هوفمان بأكذوبة جديدة هي أن (لفقهاء الشيعة أن يقرروا الأخذ بظاهر القرآن أو الأخذ بباطنه. وهذا ما قد يشجع على انتشار الفهم النخبوي المتخم بالسرية والصوفية للقرآن، ويساعد على نشوء طبقة رجال دين تذكرنا بإكليروس المزدكية وقسمات مانوية). فهو يريد ربط التشيع بالحالة الايرانية سواء قبل الإسلام من خلال التذكير بمزدك وماني أو من خلال التاريخ الحديث عندما ينقل بعض مواد الدستور الايراني. وهذا ما سينصب عليه حوارنا.

التشيع وإيران

ما زال الكثيرون يعتقدون أن أصل التشيع قد بدأ في إيران، وأن الشيعة الأوائل كانوا من الفرس، متناسين بذلك حقائق تاريخية في أن التشيع بدأ عربياً، ومازال كثير من الشيعة من العرب كما في العراق والبحرين والسعودية ولبنان واليمن وعمان وجنوب إيران.

○ لقد تطرقت أثناء حديثك لبعض القضايا المتعلقة بالشيعة. واعتقد أنه ليس لك اطلاع مناسب حول الشيعة، وأن معلوماتك قد أخذتها من منظورسني. وهذاما ابعدك عن الموضوعية والحيادية في التقييم والبحث. أنت تعلم أنه منذ قرون وحتى الآن مازال هناك صراع طائفي بين السنة والشيعة، يقوى أحيانا ويخبو أحيانا. ويتعرض الشيعة لهجمات واسعة من قبل الوهابية على الخصوص. وهناك تاليفات كثيرة تتضمن شتى الاتهامات والمغالطات. أعتقد أنك لك تقرأ كثيرا في مصادر شيعية، بل قرأت عن الشيعة من مصادر سنية. أسالك مثلا هل تعرف السيد محمدباقرالصدر؟وهل اطلعت على آرائه في الفلسفة والاقتصاد؟

❑ (هوفمان، يتهرب من السؤال): لقد قرأت كتاباً واحداً عن علي (ع) من تأليف العلامة محمد حسين الطباطبائي. أنا لا أتقبل أن يرفع علي إلى مرتبة الوحي، وحتى في الأذان عند القول: علي ولي الله. أعتقد أن نظرية الامامة تعيد الإسلام إلى شكل من أشكال النظام الملكي، لأن الحاكم إذا جاء عبر علاقة الدم، فعلاقة الدم هي فكرة ملكية.

أنا لا أعتقد بأشياء كالغيبة لأن ذلك مثل المعجزات. وأنا أعتقد أن شيئاً ما مفقود في التشيع. أعني: كيف يمكن أن نلطم على موت شخص كالامام الحسين (ع) قبل ١٤٠٠ عام؟ ما حدث للحسين كان مريعاً جداً، فقد كان رجلاً صالحاً، وأن ما حدث له لا يمكن تبريره. لقد حدثت في العالم مآسي كثيرة ولم يحزن عليها المسلمون العاديون سوى ثلاثة أيام، ثم تستمر الحياة.

هناك فرق بين السنة والشيعة: الشيعة تمثل حركة اجتماعية ثورية والسنة تمثل حركة مؤسساتية. ما أحبه في الشيعة هو نقدهم للأنظمة السياسية. أما السنة فيرون أن الإسلام يرى أنه لا يمكن أن يكون المسلم مسلماً إذا لم يطع الأمير.

❍ ولكن الحركة الثورية عادة ما تكون معارضة سياسية. لقد نمت ظاهرة التوجه الثوري بين الشيعة بسبب القمع الذي تعرضوا له من قبل السلطات الحاكمة على مر العصور. كل الدول الإسلامية اضطهدت الشيعة، من الأموية والعباسية إلى العثمانية. إذن الاتجاه الثوري هو نتيجة قمع تاريخي طويل مورس ضد الشيعة.

❑ في البداية كان سياسياً ثم تحول إلى ديني وتفسيري. كتب المستشرق الأمريكي (هادجسون) كتاباً من ثلاثة أجزاء حول تاريخ الإسلام. كتب يقول أن: الشيعة انتقام الايرانيين من حكم العرب، لأن إيران لها تاريخ رائع وانجازات فكرية عظيمة. وأن كل الديانات في العالم وجدت في إيران، كالمزدكية والزرادشتية والغنوصية وعبادة النار، وغيرها. وبمصطلحات الادارة والثقافة والفكر والأدب، كان الإيرانيون متفوقين على العرب.

○ هـذه الرؤية تخالف الحقائق التاريخية تماماً. وأنا أتعجب كيف تقبلـها دون الـتحقق مـنها. هـل تعـلم بـأن إيـران تحولت إلى المذهب الشيعي في القرن السـادس عشـر فقـط، ولـيس في عصـر الخلفاء الراشدين أو الدولة الاموية أو العباسـية!! أي أنهـا قـبل خمسـة قـرون كانت على المذهب السني، وأن غالبية فقهاء وعلماء أهل السنة من الإيرانيين.

□ أنا أعلم ذلك، ولكن الفرس تعرضوا للاهانة لأن العرب فتحوا بلادهم.

○ هذا التفسير لا علاقة له بالحقائق التاريخية.

□ على أية حال، كل شخص يعتنق الإسلام يحافظ على بعض الأفكار السابقة في ذهنه.

○ وهـذا ينطـبق على المسلمين الأوربيين وعلى المسلمين السنة الآخرين من العـرب والـترك أيضـاً. وأنـت تعـلم أن أصـحاب الصـحاح كـانوا مـن الفرس كالـبخاري والترمـذي وابـن ماجة والنسائي وغيرهم. فعلى اعتبار أن التشيع انـتقام الفـرس مـن العرب، سيكون التسنن انتقام الفرس من العرب أيضاً لأن الفرس كانوا كلـهم سنة أيضاً ولمدة ألف عام.

□ التشيع ليس انتقاماً. المستشرق الأمريكي أراد الاشارة إلى أن فكرة (النظام اللاهوتي) أي المؤسسة الشيعية قد تطورت في إيران، وهي ما نراه اليوم.

○ وهـذا خطـأ آخر. أريد مناقشة علمية. ما أشرت إليه يتناقض والحقائق التاريخـية تمامـاً. أن نشـوء الشـيعة كتـيار سياسـي واضح كان في الكوفة في العراق، حيث كانت تسكنها قبائل عربية جاءت أغلبها من اليمن. لقد تطور ونما التشـيع في مناطق عربية من الدولة الإسلامية كالكوفة والبصرة وبغداد وحلب في سـوريا (دولـة الحمدانـيين)، وفي مصر (الدولة الفاطمية).. إذن كانت كلـها خـارج نطـاق فـارس. وكمـا ذكرت آنفاً حتى القرن السادس عشر كانت فارس سـنية المذهـب. وأنـت تعـرف أن تطـور المذاهـب الإسـلامية استكمل في القرون الـهجـرية الـثلاثة الأولى. إذن التشـيع نشأ وتطور بين العرب وفي بيئة عربية

وليس بين الفرس ولا في إيران. لا يمكن اعتبار شخصيات كبيرة من الصحابة بانهم غير عرب كالامام علي (ع) وأبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر ومالك الأشتر وغيرهم. لقد قرأت كثيراً من هذه الآراء ولكنها لا تصمد أمام النقد التاريخي. كما لا يمكن اثباتها تاريخيا.

المؤسسة الدينية الشيعية

❑ ولكن المؤسسة الشيعية تختلف لأن في أنحاء العالم الإسلامي يسمى رجل دين بالشيخ، اما في إيران فيسمى آية الله.

O الإسلام السني له مؤسساته ايضاً. في الدولة العثمانية كان هناك منصب شيخ الإسلام. وكانت هناك مؤسسة دينية تضم آلاف المشايخ علىمختلف الدرجات والطبقات،ويخدمون في الدولة العثمانية. وكان هناك قضاة في الجيش العثماني، وكان هناك مستشارون حكوميون، وخطباء وأساتذة. وفي مصر هناك مؤسسة دينية هي الجامع الأزهر التي تضم الآلاف من رجال الدين والطلاب والمشايخ. ونفس الشيء حدث في العهد الصفوي الذي حكم إيران وأدخلها في التشيع، فقد تطورت المؤسسة الدينية وتوسعت في انشاء الحوزات العلمية ونظمت إدارتها ومواردها وعلاقاتها سواء بالسلطة أو الأمة. وأصبحت تضم آلاف الطلاب والأساتذة، وصارت فيها مراتب والقاب لتمييز العلماء والفقهاء. فلماذا لا تعترض على لقب (شيخ الإسلام) مثلما تعترض على لقب (آية الله)، فكلاهما لقب علمي ومجازي.

❑ ولكن هناك اختلاف بين المشايخ الشيعة، فبعضهم يرتدي عمامة سوداء والبعض الآخر يرتدي عمامة بيضاء. أن اللون الأسود والأبيض يرمز إلى عقيدة النور والظلام الفارسية القديمة، عقيدة ماني.

O لا أعتقد أن قضية الملابس تهمك إلى هذه الدرجة. هي عادة اعتاد الشيعة عليها لتمييز السادة من ذرية الرسول (ص) الذين يحظون باحترام خاص. ولا تأثير لها لا في العلم ولا في اللقب ولا في تولي المناصب العلمية في الحوزات أو

السياسية في السلطة والدولة.

□ ولكنك يمكنك أن تشاهد قليلاً من الأكليروس، وقليلاً من المانوية، وقليلاًمن الغنوصية في الإسلام الشيعي أكثر من الإسلام السني. وكذلك الفكرة التي تقول أنك إذا كنت من نسل النبي محمد (ص) فأنت لديك حظاً أوفر لفهم الإسلام والقرآن وقراءة ما بين السطور، أي القراءة الباطنية.

○ بعض المستشرقين الغربيين يرددون هذه المقولات الخاطئة، أمثال الفرنسي هنري كوربان الذي يلصق بالشيعة توجهات باطنية وغنوصية وغيرها، ولكن هل اثبتها؟ أم أخذ يردد أقوال بعض الفلاسفة المتكلمين والشعراء الإيرانيين أمثال حافظ الشيرازي وسعدي الشيرازي وكلاهما من أهل السنة وليسا من الشيعة، فقد عاشا في إيران قبل أن تتحول إلى التشيع، كما أن سعدي الشيرازي من مريدي الصوفي السني الشهيرعبد القادر الكيلاني. لقد عاش الشيعة حالة الأقلية المذهبية في محيط سني سواء من حيث السكان السنة أو السلطة السنية. فلذلك سعى الشيعة إلى تنظيم مؤسساتهم الدينية بانفسهم حتى باتت المؤسسة الشيعية ذات تاثيرات اجتماعية ـ دينية وكذلك سياسية ـ اقتصادية في الجماعة الشيعية. لقد افتقد الشيعة الحماية السياسية والاجتماعية فتعرضوا للاضطهاد السياسي والحرمان الاقتصادي والاجتماعي، لذلك كان عليهم أن ينظموا شؤونهم للتغلب على تلك الظروف القاسية. أن تنظيم وتقوية المؤسسة الشيعية تعود لأسباب سياسية وتاريخية، وهي تمثل رد فعل منظم على التهميش والاقصاء والعزل السياسي والاجتماعي.

□ لقد كنت بين الشيعة في البحرين فقط. وهم يعتقدون بأن صلاة الشيعي خلف الامام السني باطلة.

○ هناك اختلاف في الاجتهاد، وهناك فتاوى متنوعة بصدد هذه القضية. فالامام الراحل الخميني قد أصدر فتوى يوجب فيها على الحجاج الشيعة الصلاة خلف السنة وبل وحتى الوهابية الذين يعادون الشيعةكثيرا.واليوم كل

شيعي يؤدي مناسك الحج يصلي خلف الأئمة السنة.

ومع ذلك مازال بعض السنّة يهاجم المعتقدات الشيعية، فهم يوزعون الكتب والكتيبات التي توجه الاتهامات الخاطئة للشيعة. وبعض أئمة الجمعة والجماعة السنة يهاجمون الشيعة في خطبهم ومحاضراتهم،سواء في العالم الإسلامي أو في الغرب. ويقود الوهابيون السعوديون هذه الحملات ويولونها ويدعمون من يهاجم الشيعة. في هولندا تلتقي بالمغاربة وهم على المذهب المالكي، يصرحون بأن الشيعة كفار. فهم متأثرون بالحملات الوهابية المستمرة ضد الشيعة.

حول السيدة عائشة وأبو هريرة

❑ السنّة يأخذون حوالي ألف حديث عن عائشة. فإذا فقدناها، فقدنا قدراً كبيراً من المعرفة حول الوضع المنزلي للرسول (ص). وأنا لا أعارض قبول حديث يرد عن عمر أو أبو بكر.

O كلا، القضية ليست هكذا، فالشيعة يقبلون حديث عمر ولكنهم يؤكدون على مدى صحة الحديث سواء في المتن أو السند. وأنت تعلم أن هناك أناس كثيرين قاموا بوضع آلاف الأحاديث ونسبوها إلى الرسول (ص). ولذلك أسس علماء السنة كتب الرجال وتراجم سلسلة رواة الأحاديث، ثم ميزوا بين الموثوق به والكاذب والوضاع. فهذا يشير إلى حقيقة أن الكذب على الرسول (ص) ووضع الحديث أمر واقعي. بالنسبة إلى أبو هريرة فهو قد صار مسلماً في عهد متأخر حوالي السنة الثامنة للهجرة، بعد فتح خيبر. كما أنه لم يكن من الصحابة الذين يرافقون الرسول (ص) أو يجلسون معه في المسجد، بل كان أبو هريرة من أصحاب الصفة. وهي ركن في المسجد النبوي مخصص للفقراء من المسلمين الذين لا مأوى لهم. فلم يكن له بيت يأويه أو مال أو زوجة بل ينام ويبيت في الصفة، ويتصدق عليه المسلمون بالطعام. وقد عمل أجيرا بطعام بطنه. ويعترف بنفسه أنه صاحب الرسول (ص) ليشبع بطنه. ولعل تسميته

بأبي هريرة أمر غير متعارف عليه في المجتمع العربي، إذ كان يربي هرة ترافقه، ويحملها معه. ولا يعرف اسمه الحقيقي ولا اسم أبيه حيث حار رجال الحديث كالنووي وابن عبد البر والفيروزآبادي في اسمه، وإن كانوا قد الدوسيين. وكان أبو هريرة أميا لا يقرأ ولا يكتب وظل على أميته طول حياته.

لقد أمضى مع الرسول (ص) سنتين فقط، فكيف تمكن من رواية آلاف الأحاديث؟ وكثير من هذه الأحاديث لم يسمع بها أحد غيره. فالخليفة عمر لم يرو أكثر من ثلاثمائة حديث. أما أبو بكر الذي هو أكبر الصحابة سناً ورافق الرسول (ص) من بداية الوحي في مكة وحتى وفاته، لم يرو سوى أحاديث قليلة. وكان النبي قد أبعده عن المدينة لكثرة مضايقته للناس والالحاح بالسؤال وطلب الحاجة. وأما الخليفة عمر فقد منع أبو هريرة من رواية الحديث. وفي أحاديث أخرى يروي أبو هريرة أنه أخفى بعض الأحاديث خوفا من معاوية. فكيف يمكننا أن نثق بأحاديث هذا الرجل؟ وهذه سيرته؟

❑ عندما زرت السعودية، وسألت الفقهاء مرة ومرتين: كيف صارت أحاديث عائشة تختلف عن أحاديث أبو هريرة؟ ألم يأخذا من نفس المصدر؟ أن لم يكونا قد شاهدا الرسول (ص)؟ فكانت الاجابة في كل مرة أكثر احباطاً لقد قالوا: أنت لا تتحدث مع المرأة بنفس الطريقة التي تتحدث بها مع الرجل. كان الرسول (ص) يحدّث عائشة وكانت ربما أكثر فهماً وعقلاً من أبي هريرة. أليس ذلك محزناً؟

○ **لقد رأيت بعض الأحاديث المروية عن السيدة عائشة تتعلق بحادثة الاسراء والمعراج حيث تقول: ما فارقنا جسد الرسول (ص).**

❑ ولكنها لم تكن متزوجة من الرسول (ص) آنذاك.

○ **إذن أنت فهمت ما أعني: كيف يمكنها التحدث كشاهد عيان عن شيء لم تشهده؟**

❑ هي لم تقل: أن جسد الرسول لم يفارقني، ولكنها قالت أن جسد الرسول لم يفارق فراشه.

○ **لقد قالت بذلك باعتباره شاهد عيان على الحادث.**

□ ربما سمعت منه ذلك، ولكنها بالتأكيد لم تكن شاهد عيان، بل نقلت الرواية كما سمعتها.

○ **ها قد بدأنا بالتبرير غير العلمي.**

ديفيد موسى بيدكوك

من الاقتصاد إلى زعامة حزب إسلامي

لندن في ٢٠٠١/٥/١١

بطاقة شخصية:

- ولد ديفيد بيدكوك عام ١٩٤٢ في شيفلد ببريطانيا.
- كاتب ومستشار اقتصادي ومدير للمعهد الاقتصاد العقلاني.
- اعتنق الإسلام عام ١٩٧٥.
- أسس مع آخرين الحزب الإسلامي عام ١٩٨٩بعد أن ترك ديانته المسيحية الكاثوليكية.
- يحاضر في بريطانيا وخاصة في قضايا الاقتصاد الإسلامي.

نشأة الحزب الإسلامي في بريطانيا

يعتبرالحزب الإسلامي في بريطانيا ظاهرة سياسية جديدة في الحياة السياسية الغربية. تأسس عام ١٩٨٩ في ظل قضية كتاب الآيات الشيطانية لسلمان رشدي. في ذلك الوقت أيقن كثير من المسلمين بأنهم ضعفاء جداً في الدفاع عن حقوقهم ووضعهم في المجتمعات الغربية. لقد أدركوا أنهم أهملوا الحاجة إلى مخاطبة الجمهور الغربي بصدد الحلول الإسلامية، كما التفتوا إلى الغياب غير المبرر من الساحة السياسية والاتصال بالجمهور، والحصول على اعتراف من المجتمعات الغربية بهم. لقد أيقنوا بأن عليهم تنظيم أنفسهم من أجل لعب دور أكبر في المجتمع الغربي وعدم البقاء في حالة الانزواء السياسي. هذا الوعي أدى إلى عدة منظمات إسلامية على مستوى قومي مثل البرلمان الإسلامي، المجلس الإسلامي في بريطانيا والحزب الإسلامي في بريطانيا.

تأسس الحزب من قبل خمسة أعضاء، ثلاثة منهم مسلمون بالأصل وهم د. محمد نسيم (١٩٢٤) هندي الأصل، د. هاني نصر (١٩٤٩) مصري، وكليم محمد

(١٩٣١- ١٩٩٧) من بربادوس. والآخران من الغربيين الذين اعتنقوا الإسلام وهما صاحب مستقيم بلر (١٩٥٩) وهو ألماني يقيم في بريطانيا منذ عام ١٩٨٢. اعتنق الإسلام عام ١٩٨٠ وهو منظر الحزب وفقيهه. والآخر هو ديفيد موسى بيدكوك (١٩٤٢) وهو انكليزي اعتنق الإسلام عام ١٩٧٥. وهو حالياً زعيم الحزب.

اعتناق الإسلام

O **هل تحدثنا كيف اعتنقت الإسلام؟**

□ لقد أصبت بخيبة أمل من النظام الذي نسميه الديمقراطية الغربية، لأنه نظام غربي ولكن ليس بديمقراطي. لدينا محاكم قوانين ولكن ليس لدينا محاكم عدل. وعندما نضع نظامنا في أي اختبار سنجده نظاماً فاسداً، وهماً من التمويه والعدالة والديمقراطية.

خيبة الأمل هذه من هذا النظام كانت هي الدافع للتحول أكثر من البحث عن الإسلام، لأن الإسلام لم يكن موجوداً على جدول أعمالي. ولا أحد يفكر بالخروج من خلفية مسيحية غربية نحو الإسلام لأن الدعاية ضده قوية. ولذلك بينما كنت أقود سيارتي يوماً ما، فكرت: إلهي! يوجد طريق آخر أفضل من هذه.

بعد أسابيع كنت بالصدفة في جدة بالمملكة العربية السعودية، مع صديق لي لقضاء بعض الأعمال. وكان قد صادف وصولنا أول يوم في شهر رمضان عام ١٩٧٥. لقد لاحظت كيف أن الناس يمارسون الصوم والصلاة، فقلت لصديقي: هل هؤلاء كفار؟ ليساعدنا الله!

لقد كانت تلك البداية لنرى ما قيل لنا حول الإسلام، فاكتشفنا بأنه مزيف وغير صحيح. ولكن المشكلة أن المسلمين لا يعملون بأنفسهم أي شيء لصالح الإسلام، لأن (الدين المعاملة) [قالها بالعربية]، وكلما كانت هناك "معاملة" كانت هناك جاذبية للإسلام. أن المأساة الحقيقية تتمثل بأنه لا يمكن أن يجد في أي مكان دولة إسلامية تعمل وفق الإسلام. وتبقى تفتش وترى ولكنك تبقى في حلقة مفرغة.

وفي مصادفة أخرى، التقيت بأمريكي أسود مسلم فحدثته عن الفكرة التي

تخامرني بأن الإسلام ربما يمثل الاجابات. وخلال بضعة أشهر صرت مؤمناً بتلك الفكرة تماماً. فلم أكن قد قرأت القرآن بعد أو أي كتاب عن الإسلام. لقد استمعت وراقبت بنفسي. لقد بدا ذلك واضحاً جداً، وهذا هو ما كنت أبحث عنه، ولكنني لم أكن أعرف ماذا أسميه، لأن المسلمين وحسب طريقة ممارستهم للإسلام فهي لا تمثل طريقة الرسول (ص). أن الصعوبة تكمن في أننا إذا أردنا الدعوة إلى الله، يجب علينا أن نتصرف مثل الرسول، ولكن أين هذا؟

○ فأنت بدأت مسيرتك من خلال النقد؟

□ كلا، لدي نقد على نظامي، على النظام الغربي.

○ في البداية شاهدت ممارسة بعض الشعائر الإسلامية كصيام رمضان، وصلاة الجماعة. فهل مثلت هذه الطقوس اجابات لأسئلتك في ذلك الوقت؟

□ بالنسبة للفكرة التي كنا نحملها والقائلة بأن هؤلاء الناس يمارسون الوثنية، فلو لم يكونوا على حق تجاه ما قيل لهم، فالفكرة كانت بأن تفانيهم والتزامهم كان دليلاً على أنه وحي. كنت مهتماً برؤية أمريكان اعتنقوا الإسلام، ويعبدون ويفعلون نفس الأشياء. لقد كان اهتماماً ولكن بالطبع فالصيام في تلك الدرجة من حرارة الجو أمر غير عادي. لقد أثارت ملاحظتي لتلك الأشياء اهتمامي والتفكير: هؤلاء الناس ليسول متوحشين أو برابرة، كما يصفهم الاعلام الغربي، وكما كان يقال لنا في الكاثوليكية التي كنت آمنت بها ونشأت عليها. إنها "المعاملة" التي جذبتني، إنه السلوك الذي هزني. كان ذلك انطباعي الأول. ولكنني لم اعتنق الإسلام لأن اختي وابن عمي اعتنقوا اليهودية. فالأولى كانت متشددة والثاني عاد إلى الكاثوليكية مرة أخرى. لقد قضيت أغلب حياتي في الموسيقى وأعمال الموضة أو أعمال المصارف التي يهيمن عليها اليهود. لقد عملت معهم طوال حياتي. لقد كنت ألتقي بعرب ومسلمين، وناس من روسيا أو أمريكا، ولكن رؤية أمريكي اعتنق الإسلام، عدا الملاكم محمد علي كلاي، والذي كان مشهوراً جداً، يعني أن ذلك مبني على شيء لم أكن أتوقعه. لقد كنت متعجباً و فضولياً. ولكن ليس بسبب سلوك مسلمين

يعيشون في (برنت) أو (شيفلد)، والذين لدينا منهم الآلاف. لقد وجدت نفسي يوماً في حالة التقيت فيها بأمريكي، وربما كان ذلك شيء هام جداً. لقد أردت معرفة كيف يعيشون كمسلم في أمريكا،ولذلك ذهبت إلىالولايات المتحدة الأمريكية. ثم توصلت إلى استنتاج بأن التغيير في هؤلاء الناس كان حقيقياً. لقد انتقلوا من حياة المخدرات والجريمة إلى حياة الهدوء الأخلاق. فما السر في ذلك؟ أية قوة تكمن وراء هذا التغيير؟ ولذلك صرت مهتماً جداً بالبحث عن ذلك.

لم يكن لدي شك بأن من الهام جداً أن أصل إلى قناعة حقيقية، ولذلك بدأت بدراسة الكتاب المقدس والقرآن أكثر مما كنت أفعل في السابق. وبدأت بالتأكد من كل ما شيء، أين يتحدث القرآن عن الصيام وعن الصلاة، وغيرها. في الكاثوليكية وفي المسيحية عموماً، كل عام تتغير كثير من الأشياء عما كانت عليه قبل عشر أو عشرين عاماً، فتصبح أموراً اختيارية. يجب أن لا يتغير الشيء إذا كان حقيقة. والفاتيكان يقبل بهذه التغييرات، فصرنا نختار ما يعجبنا من القواعد والشعائر، وهذا ليس جيداً.

❍ هل كنت تؤمن بأن الإسلام هو أفضل الخيارات للغربيين؟

❑ أعتقد أنه أفضل خيار لكل الناس على الاطلاق. الإسلام الحقيقي مبني على الفطرة، والناس تحب الفطرة، فهم لا يحبون الشعائر أو ممارسات تمنع المعنى المشترك، فهم لا يردون سرداً فقط. لقد خرجت من الكاثوليكية ولا أريد العودة الى شيء آخر يريد منك تكرار الأشياء مثل الببغاء.

❍ ومتى شهدت الشهادتين؟

❑ في ١٩٧٥/١١/١١ في نيوجرسي، نيويورك.

❍ يعتبر الحزب الإسلامي البريطاني أول حزب إسلامي يتأسس خارج العالم الإسلامي. أن هذه ظاهرة جديدة، فهو حزب إسلامي وأوربي في نفس الوقت. أرجو أن تحدثني عن الخلفية الدينية لحزبك؟

❑ لقد تأسس على ذلك الأساس. أعضاءه مسلمون من أصل مسيحي

ويهودي، يعملون معاً، ولذلك لدينا خلفيات دينية متعددة.

الربا: أساس المشاكل

O دعنا نتحدث في السياسة، ما هي المساهمة التي قدمها الحزب الإسلامي للجالية المسلمة في بريطانيا؟ بطريقة أخرى: ماذا قدمتم للجاليةمن انجازات؟أم أن عملكم يقتصرعلى البريطانيين المسلمين؟

□ أن فكرة أي حزب الإسلامي كانت تعني السعي لتغيير أوضاع الناس، كل الناس وليس فقط أوضاع المسلمين. كما تعني كيفية تحقيق الأشياء الهامة وحل المشاكل الموجودة. لدينا الكثير من المساجد والمعلمين وملايين البشر يتكلمون اللغة العربية. إذن فالقضية هي تحديد الأولويات، أي المهم والأهم.

إن أولويات الناس في بلد تختلف عنه في بلد آخر. هذا الأمر ينطبق على الدعوة إلى الإسلام أيضاً. أعتقد أن أساس المشاكل التي نعاني منها هو الربا وفوائد المعاملات المصرفية. ما لم تتم مهاجمة هذه الأشياء، فالانشغال بالقضايا الأخرى يعني تضييع الوقت. يقول الامام علي (ع): لو كان الفقر رجلاً لقتلته.

من الواضح أن المشاكل التي تعاني منها المجتمعات، سواء في أوربا أو أمريكا الشمالية أو الجنوبية أو استراليا، في أي مكان تذهب إليه ستجد مشكلة كبيرة تسمى الديون. الأولوية أن نقول: حسناً، نريد أن نبني و نريد أن نفعل كل هذه الأشياء، لكن المشكلة تبقى وهي: من أين تأتي هذه الأموال؟ أن القروض والفوائد المتراكمة عليها تشكل مشكلة ضخمة للبلدان النامية. لقد غدت هذه الفوائد العدو الأول للشعوب. إنها تمثل "جالوت" العصر. هذا الجالوت ينتشر في كل مكان ويمنعنا من عمل شيء أو تحقيق أي تقدم. يمكننا فهم كيفية حل مشكلة بعض الناس المدمنين على الكحول، أو يسئ معاملة الأطفال، أو يمارس العنف، وغير ذلك.

ثم التفت بيدكوك إلى رفيقه السيد (كين) وهو من الحزب الديمقراطي الليبرالي والذي كان حاضراً في اللقاء، وهما يتعاونان معاً في مناقشة المشاكل

العامة والتوصل إلى حلول لها، قائلاً: هذا هو السيد كين وهو مع أحزاب سياسية أخرى يناقشون هذه القضايا. وهم يرون أننا نبحر في سفينة (التيتانيك)، وأننا نغرق معها ولكننا نقول: فليذهبوا هنا أو هناك لكن هذه المشكلة باقية هنا ولا تريد أن تذهب. فقضية اعادة تنظيمها فوق التيتانيك هي مشكلة الأحزاب الأخرى وليست مشكلتنا. هذه لعبة.. هذا وهم. كل الأشياء بعيدة عن الواقع لأنها لا تخاطب الجالوت ولا الربا. وعندما سينتهي كل شيء، علينا أن نعلم ما يجب أن نفعله لمنع الانهيار الاقتصادي. نحن بحاجة إلى صنع سلاح. عندما تصنع السلاح الواقي تحتاج إلى خلق هؤلاء الناس على استخدام هذا السلاح أمثال صدام حسين وهتلر وستالين، وهذه هي المشكلة. هذه المشكلة هي أهم حالة اليوم. فهي تشبه حالة سيارة، فيها اطار عاطل، ونحن نقوم بدهنها وتلميعها، ونضع الوقود فيها، ولكننا لا نعرف إلى أين ستقودنا.

عندما كنا في برادفورد، كنت أنا وكين نناقش هذه القضية. فهو يريد أن يرى حزبه وهو يدرج هذه القضية في جدول أعماله. كما يشاركنا الرأي (بريان بوريد) من حزب العمال البريطاني، وأحزاب أخرى. فهم يتفقون معنا ومع موقفنا تجاه قضية الربا والفوائد، لكنهم لا يجرؤن على البوح بذلك لأن ذلك يتطلب منك أن تستعد للشهادة، وتصبح شهيداً. فهذه قضية قاتلة، قضية استشهاد، ثم عليك أن تلعب اللعبة، يمكننا أن نلعبها ولكننا غير مهتمين بهذه اللعبة. القضية هي الاعتراف بأن ما حدث في البوسنة يمكن أن يحدث هنا. والنقطة هي في آلية العمل الذي يقوم به جالوت، وقارون المعاصر لموسى (ع). فيمكنه القول: المسيحيون أعداؤنا، ثم يقول: المسلمون أعداؤنا. ثم يدعون لقتال هذا العدو. فهذه هي الأولوية الحقيقية لاصلاح الاطار، أي أصلحه ثم انطلق حيثما تشاء. ستجد وثائق ومواد كثيرة، ولكن يعتقد الكثيرون أن مفاتيح المشكلة موجودة في وستمنستر (الحكومة البريطانية). هؤلاء الموظفون الكبار عزّل عن السلاح، ويسكنون في دوائر، وهم بلا قوة. القوة موجودة في السيتي City (حي البنوك والمصارف في لندن). هذا عدو متبادل، لا يهم أين وممن، السودان أو نيوجرسي، عدونا موجود هنا في ستي أوف

لندن City of London. علينا أن نتعامل معها ونشخصها للعالم، فهنا يوجد الجالوت. وما لم يحدث ذلك، كل الكلام والبحوث في الإسلام وبناء المساجد يبقى بلا معنى. هناك العديد من المساجد بنيت بأموال فيها ربا، ولذلك لا توجد فيها بركة.

O إذن انت تريد تدمير سيتي أوف لندن؟

□ كلا، بل تدمير النظام. أن السيتي هي العدو من حيث أنها تفعل ذلك. ستجد في صحيفة الحزب الإسلامي (كومون سينس Common Sense) مادة كثيرة حول منهجنا لتحقيق ذلك. نحن الآن في حياور مع (بنك انكلترا BankofEngland) والفكرة تتمثل في تغيير النظام المصرفي الحالي أو تأسيس نظام آخر.

Oهل تعتقد أنه من الممكن تحقيق هذه الفكرة؟ ألا تعتقد انها فكرة مثالية (طوباوية)؟

□ صحيح انها مثالية، ولكنها مثالية ممكنة. الإسلام مثالي أيضاً. هناك موسيقى مشهورة اسمها (مثالية محدودة) وضعها جلبرت يوذرلاند، تخاطب أيضاً قضية القروض المالية في اسقاط العروش، وتدور حول السيتي أوف لندن. فالمشكلة ليست مثالية، إنها فقط قضية القول بأننا نعرف اصلاح الاطار العاطل. يجب أن نفهم ما يمنع تحقق الحل،ونحن نعرف ما يمنعه. السيد كين لديه مكتبة مليئة بالكتب التي تتناول قضية الربا، منذ عام ١٢٠٠ وعام ١٦٠٠. الجميع يعرف حل المشكلة.. الامام أبو حامد الغزالي كان يعرف حل المشكلة.

ليس من المثالية الاعتقاد بأنك يمكنك حل المشكلة. فالجميع يعرف حل المشكلة. فإذا قلت أريد حلها، سيقولون: اعطنا مالاً، وسننهي هذا العمل، ولكنه يقول: لا، فالفكرة التي لا يمكن تحقيقها، كانت قد تحققت في الماضي. قبل ٣٠٠ عاماً لم تكن الحكومة البريطانية تتعامل بالربا. هم يقولون: نحن نخلق النقود بأنفسنا، وننفقها، ونخرجها من التداول من خلال الضرائب. ونقول بطريق آخر: نحن نرغب في اخراج النقود من التداول، ثم اعادة انفاقها مرة أخرى. أنهاتشبه القول:لدينابقرة،ثم نضعهافي ماكنة كي نحصل علىالكباب والصوصج. وما يقولونه

هم: ما سنفعله هو أننا كي نأخذ الكباب والصوصج علينا أن نستخرج منه بقرة. فهذه هي المثالية.. هذا جنون.

أساليب تحقيق الأهداف

O أصبح هدفكم واضحاً، فما هو المنهج الذي تستخدمونه للوصول إلى هذا الهدف؟

☐ صديقي السيد كين مثال جيد،فهومساعد رئيس (المجلس المسيحي للعدالة النقدية)، والذي تأسس عام ١٩٥٠. لدينا كل شهر اجتماع في مجلس اللوردات،يحضره ممثلون عن مختلف التيارات والأيديولوجيات، من الماركسيين والاشتراكيين المتشددين إلى الأجنحة اليمينية. وكل هؤلاء الأعضاء يؤمنون بأن الربا هو أساس مشاكلنا المتبادلة. لو قرأت مقدمة ابن خلدون، لا تجد ذكراً للربا. لقد عاشت اسبانيا ٦٠٠ عام من السلام الاجتماعي. فما هو سر السلام؟ إذا وجدت البركة، وجد السلام، والعكس صحيح. يسمي اليهود ذلك العصر بالعصر الذهبي.

فما هو السر؟ انه الامتناع عن الربا من أجل السلام. وحتى لو صليت عشر مرات في اليوم، وصمت ٢٤ ساعة في اليوم، فلا توجد بركة، لأنك متورط بالنظام، والله يعاقبك على مشاركتك به.

O ولكن كان هناك تحالف عسكري وسياسي وديني في الأندلس.

☐ ولكن النقطة، هي عصر امتد ٦٠٠ عاماً من السلام، عاش كل فرد فيه بأمن ورفاه، رغم اختلافاتهم، سواء كنت سنياً أو شيعياً، كاثوليكياً أو من مذهب آخر. الجميع يعيشون لأنه لا يوجد ضغط عليهم. ولو تنظر إلى الوضع في البوسنة، فقد كان هناك سلام امتد لفترة ٤٠٠ عام، حتى جاء ميلوسوفتش وبدأت الحروب. وكان سبب الحرب القروض التي قدمها البنك الألماني، والفوائد التي تتبعها. وهذا هو سبب المشكلة، وبامكاني اثبات ذلك لك.

وهنا تدخل السيد كين فقال: يجب أن لا ينسى المسلمون أن الربا حرام. نحن المسيحيون نسينا ذلك، واليهود يعرفونه.

O هل يوجد لديكم نظام داخلي للحزب؟

❑ نعم يوجد لدينا، ولكنني لم أجلبه معي.

O هل يشترط الحزب أن يكون أعضاؤه من المسلمين؟

❑كلا، يوجد لدينا أعضاء غير مسلمين من الأعضاء المشاركين، مثل الكسندر بانر،،هو رجل نشط جداً. فهو قبل بالانتماء إلى حزب إسلامي باعتباره غير مسلم، لأنك لو قرأت الدستور الايراني، وهو دستور رائع، ولكن هل تم العمل به كلياً؟ كلا، انظر لمسألة التوزيع التي تحدث عنها آية الله السيد محمد باقر الصدر، فهل تم العمل بها؟ يمكن أن يكون لدينا دستور جميل ولكن عند التطبيق نفتقد الكثير. ولذلك لا توجد بركة. كان للربا دور كبير في الحرب الأهلية الانكليزية. فكل الحرب كان يسيطر عليها هذا الجالوت المالي الرهيب. بدأت الحرب الأهلية من أمستردام من قبل المصرفيين الهولنديين. لقد كانت من أجل خلق جزيرة هنا، قلعة لا يمكن اختراقها. إذن كل الحروب، وكما يقول الفرنسيون: هي حروب الفوائد، الربا.

O هل توجد شروط لعضوية الحزب؟

❑كلا، نرحب بكل شخص، رجلاً كان أو امرأة. لا توجد نساء انكليزيات كثيرات ينتمين للأحزاب السياسية، بينما توجد ملايين النساء في السودان ومصر يشاركن في العمل السياسي. لو كنا في هذه البلدان لحققنا فوزاً.

O هل تضع نفسك مع الاصوليين؟

❑ نعم، بالطبع، فنحن نؤمن بأن ما يأمرنا به الله هو شيء أصولي.

O ماذا عن صنع القرار داخل الحزب.

❑ جميع الذين لديهم اهتمام يشاركون بصنع القرار مثلاً الدكتور نسيم، مسؤول الحزب في برمنجهام، وكذلك الدكتور هاني نسر، نائب الرئيس.

○ **إذن لديكم لجنة تقود الحزب؟**

□ نعم، لجنة تتألف من سبعة أشخاص، حيث يقف إلى جانبي كل من الدكتور هاني نسر والدكتور نسيم. وعند مناقشة بعض القضايا الهامة كالقضايا الاقتصادية نستدعي السيد كين لحضور مناقشاتنا لأن لديه معلومات هائلة، فنحن نثق بأحكامهم، ومن ثم نقوم بصياغة سياسة الحزب وتوجهاته.

العمل وفق الإسلام

○ **أنت تصنف حزبك على أنه حزب إسلامي، كيف تتأكد من أن أفكار وتصورات وبرامج الحزب تنسجم مع الشريعة الإسلامية؟**

□ نحن نبحث في جميع الأشياء، ونأخذ الآراء من جميع المدارس الفكرية في الإسلام، معتمدين بذلك على ما ورد في آخر خطبة للرسول (ص): "ألا ليبلّغ الشاهد منكم الغائب، فلعل بعض من يبلّغه أن يكون أوعى له من بعض من سمعه".

فيجب أن تعتمد على الفطرة، وكذلك أن ترى السوابق التاريخية، وما هي الأحكام التي اتخذت بصدد النقاشات الماضية. فنحن كاثوليكيون جداً بمعنى قراءة ودراسة النصوص. وإذا كان هناك حل فيجب أن نطبقه على عصرنا الحالي. نحن لا نقيّد أنفسنا ونقول: نحن نتبع الامام الشافعي. يجب أن تبحث في القضايا المعاصرة ثم تسترشد بالأحكام السابقة لايجاد حلول معاصرة لها. بالطبع يبقى القرآن المرشد الأول لنا، ويجب أن يكون الأول.

○ **لقد تاسست هذه المذاهب قبل أكثر من ألف عام، واليوم نعيش مشاكل جديدة لم تكن موجودة آنذاك. وحسب ما تقوله فانك تمارس الاجتهاد، فهل انت مجتهد؟ أم أنت مقلد؟ كما يبدو أن لجنة الحزب تمارس الاجتهاد، فهل لديكم مؤهلات في العلوم الإسلامية والقرآن والتفسير واللغة العربية وغيرها من مؤهلات الاجتهاد؟ أنتم بحاجة إلى هذه المؤهلات كي تستطيعوا ممارسة الاجتهاد،بينماخلفيتكم العلمية لا تتعدى الدراسة الغربية،ومعرفة إسلامية عامة وسياسة واقتصاد. وهذا ليس كافيا. ففي لغة الإسلام هناك شيء يسمى**

الفـتوى، أي أن آرائكـم تمثل فتاوى، مثلا دعوتكم للمشاركة السياسية في نظام عـلماني. هـذه ظاهـرة جديـدة، لكـنها بحاجـة إلى رأي شرعي أي فتوى. وهذه الفـتوى يجب أن تصدر من مرجعية فقهية. لقد منحتم لانفسكم سلطة شرعية، فكيف تثبتونها قبل أن تتمتعوا بهذه السلطة؟ هناك جامعات دينية متخصصة مـثل الأزهـر في مصـر أو الحـوزات العلمـية في قـم (ايـران) والـنجف الأشرف (العـراق). فلـو كنـتم قـد تخرجـتم من هكذا جامعات، يمكنكم عندها ممارسة الاجـتهاد. كـيف يمكـنك الادعاء بأن هذه الفكرة إسلامية أو هذا المقترح إسلامي دون قاعدة شرعية؟

□ الجواب على ذلك هو أننا نقرأ فتاوى علماء الأزهر وقم وغيرها. نحن نرى أن المشكلة هي في التطبيق التي لم يحلوها. لم يتوصلوا إلى حل كيف يعمل الاقتصاد، مثلاً بلا ربا. وتكون وظيفتنا في كيفية ايجاد آلية لتنفيذ الأشياء التي يعرفها الجميع. لقد ذكرت الأكليروس Clergy (رجال الدين) وحسب فهمي من الناس بأنه لا يوجد أكليروس في الإسلام. لدينا طبقة كبيرة جداً من رجال الدين حتى أصبحوا جزءاً من النظام الديني. ويبدو أن قسماً كبيراً من رجال الدين يعانون فشلاً هائلاً في تطبيق ما يقوله الله تعالى في القرآن الكريم، والذي هو واضح جداً.

○ أنـا لم أعـني رجـال الديـن بالمعنى الغربي بل اقصد علماء المسلمين من الذيـن يمارسـون الاجـتهاد وتفسـير القرآن والحديث. انت تعتبر نفسك عالما أم يجب عليك أن تبحث عن الفتاوى من آخرين؟ فقاطعني قائلا:

□ نحن لا نبحث عن الفتاوى، كل شيء واضح في القرآن. فهو يأمرنا بأن نفعل كذا ولا نفعل كذا. ثم يأتي من يقول يمكنك أن تقبل بذلك مهما يكون، أو يقول لي شيئاً من قبيل أن الله تعالى يقول لا تفعل هذا، وأنا أعرف أنه يوجد حل، فيجب أن أرفض ذلك. إذا كنت أعرف أن (٢+٢= ٤) ويأتي من يقول يجب أن تكون النتيجة (٥) لأننا سنستفيد من ذلك، فلن أقبل ذلك، كائناً من كان ذلك الشخص. المشكلة تكمن في ادارة ايجاد الحكم الصحيح للقضية.

أنت تقول لو تعود إلى تصور الامام الغزالي للنقود، عندها لا يمكنك أن تحسّن هذا التصور اليوم، بعد ألف عام. لا يزال يبدو كاملاً علىالاطلاق، لكنه يطبقه اليوم؟ المشكلة ليست في الفتوى، ولا في اصدار الحكم، بل في التطبيق الذي لم ينفذ لحد الآن.

إن عملنا هو القول بأنه كان على موسى دخول الحلبة مع هذه المجموعة من السحرة، لقد قيل: لا يمكنه ذلك، لكننا رأينا كيف ذهب إليهم وواجههم. يجب عليك أن تدخل الحلبة. الطبيب يذهب حيث يوجد أناس مرضى، فهو لا يذهب إلى الأناس الأصحاء. الفكرة تتمركز في الذهاب إلى الناس وتنوير أفكارهم. أن الله لا يبدل حالة ناس قبل أن ينذرهم، ونحن نقوم بالانذار.

○ ولكننا متفقون بانه يوجد شيء اسمه التخصص؟

□ نعم، هناك تخصص، ولكنني أقول بأننا قرأنا كل شيء، ولكن أين الفعل؟ أين التطبيق؟ انهم يقولون: انه مستحيل. كل شخص يتوجه صوب الاقتصاد الإسلامي، صوب شيء لا يمكن تحقيقه، لأن هذا الرجل يقول وكل شخص يقول بأن صندوق النقد الدولي هو المسؤول. ونحن نقول هذا جنون. لو قلت للإمام الخميني أو البابا: يجب أن نقبل اتفاقية البلقان، وقلت: لا، هذا مستحيل، أن الاستماع إلى العلماء الذين لم يفهموا هذا الوضع، لأن لا أحد منهم له يد فيه. نعم لديهم أيادي جميلة، فهل يوجد منهم من يرفع نعاله بيده مثل الامام علي؟ لا أحد. أن الأمر يتعلق بالتطبيق العملي، وأن نعرف أنه ما لم نتحدى هذا الجالوت، فكل شيء يبقى تضييعاً للوقت. هذه تفاهة أكاديمية لأن الناس يقاسون الموت بسبب هذا الخمول.

○ هل لديك اتصالات مع علماء مسلمين؟

□ نعم، مثل الشيخ محسن الآراكي (إمام المركز الإسلامي في انكلترا، لندن)، الشيخ زهران اكرام رحيم الله. نعرف غالبية العلماء الجيدين. وهم مثل غالبية السياسيين البريطانيين يقولون: لا لصندوق النقد الدولي.

نحن نقول: لو كانت الحالة هكذا، فيجب أن نفعل شيئاً يعبئ الناس. نسافر ونتحدث مع الناس، نقابلك، نتحدث ونقول: الحل لن يوجد إلا في تطبيق الفتاوى والاحكام التي صدرت من قبل الامام الغزالي. أي واحد من أولئك العلماء مارسوا وأصدروا الفتاوى. فنحن لسنا بحاجة إلى أحكام وفتاوى جديدة، بل نحن بحاجة إلى تطبيقات هذه الأحكام. ولو استطعت أن تدعم الأطروحة الإسلامية بآراء غير إسلامية سواء من ريكاردو أو ماركس أو كينيس، فكلها تعزز الفكرة بأن المسلمين لا يذهبون ويحققون ذلك فقط بل عليهم تطبيق ما يدافعون عنه.

الحزب الإسلامي والانتخابات البريطانية

○ هل بامكانك أن تعطينا فكرة واضحة عن مشاركة حزبكم في الانتخابات البريطانية، ابتداءً من عام ١٩٩١؟

□كانت انتخابات فرعية في برادفورد، ضمن الانتخابات العامة في لندن وبرادفورد، والانتخابات المحلية في شيفلد وبلاكبيرن. شاركنا في هذا المناطق ولكن تحتاج للمال للمشاركة. وهناك مشكلة أخرى قد تستغرق ٥٠ عاماً،وربما مائة عام، حتى يمكنك خلق انطباع ايجابي عن المسلمين. كان عملنا بالدرجة الأولى هو دخول اللعبة لأن الانتخابات في السياسة هي لعبة. ويجب أن تمتلك مصادر كبيرة كي تدخل الحلبة السياسية.. تحتاج إلى الاعلام.. تحتاج أن تذهب شخصياً كي تعطي معلومات وايضاحات عن برنامجك وحزبك. يجب أن نتعلم كيف ندعو الآخرين، والموقف الأوربي قد يحتاج إلى خمسين سنة، لذلك لا يمكن أن نقوم بكل ذلك في سنة واحدة. أن مسؤوليتنا هي أن نبدأ بوخزة صغيرة. ولو فعلنا ذلك، فهذا هو المهم، ولكننا بحاجة إلى صبر. كيف بنى البريطانيون امبراطوريتهم؟ بالتخطيط الدؤوب. قد يستغرق منا مائتي عام..وقد لا نرى ثماره لكن أولادنا وأحفادنا سيقطفون هذه الثمار.

○ ماذا كانت نتائج مشاركتكم في انتخابات ١٩٩١؟

□ شاركنا في الانتخابات الأولى التي كانت انتخابات برلمانية فرعية. وفي

الانـتخابات العامـةعام ١٩٩٣ كـان لدينـا خمـس مرشـحين فـي لـندن وبرمـنغهام وبرادفورد.

○ **هل كانوا من لجنة الحزب أم من الأعضاء الآخرين؟**

❑ كانوا من أعضاء الحزب.

○ **هل رشحت نفسك فيها؟**

❑ نعـم، ترشـحت في شـمال بـرادفورد. وفـي الانـتخابات الثانـية ترشـحت فـي جنوب بـرادفورد. لقـد كانـت تمـثل خطـوات أولـى فـي دخـول الحلـبة السياسـية. لقدأكسبتنا خبرة في كيفية الدعاية الانتخابية.في برادفورد، حصلنا على (١١٠٠) صوت، (٨٠٠) صوت منها من غير المسلمين. [لم يوضح بيدكوك كيف يميز بين أصوات المسلمين وغير المسلمين في صناديق الاقتراع]. لقد كان من الواضح أن الناس يحبون الإسلام ولكنهم لا يريدون أن يصبحوا مسلمين.

○ **هل كانت حملتكم لكسب أصوات المسلمين أم أصوات البريطانيين؟**

❑ لقـد كسـبنا أصـوات غـير المسـلمين أكـثر ممـا حصـلنا علـيه مـن أصـوات المسلمين.

○ **لماذا؟**

❑ لأن النـاس تحـب الإسـلام. فعندمـا تشـرح لـهم الإسـلام، وعـندما تقـترح لـهم الحل الإسلامي لمشاكلهم، وكيف يتخلصون من القروض العقارية Mortgage، أو كيف يتعاملون مع هذه القضايا، سيعجبون بالإسلام.

○ **لماذا لم يصوّت المسلمون لحزبكم؟**

❑ لقد قال لهم مستشارو المساجد بأن لا يصوتوا لنا، لأن معظم المساجد على علاقة بحزب العمال. انهـم مـثل زبـد البحـر (قالـها بالعربية)، لقد باعوا أنفسهم، فهم ملزمون بدعمهم.

○ **يقول فيليب لويس في كتابه (بريطانيا الإسلامية Islamic Britain) أنه**

في انتخابات ١٩٩٢ لم يحصل بيدكوك سوى على ٤٧١ صوتاً في برادفورد، فماذا ترد عليه؟

❑ كان ذلك في انتخابات فرعية في شمال برادفورد. أن فيليب لويس يعمل مستشاراً لأسقف برادفورد. وهو رجل غير شريف، ولديه دوافع سياسية. لقد حصلنا على أصوات أكثر، ١١٠٠ صوت في شمال برادفورد.

O يذكر لويس بأنه كان هناك (١٦,٠٠٠) صوت، وفي شمال برادفورد (٧٠٠٠) صوت، لكن مرشحي الحزب الإسلامي لم يحصلوا سوى على ٣٠٤ أصوات فقط.

❑ الرقم الحقيقي هو (١١٠٠) صوت. ولو كانت المساجد قد دعت المسلمين إلى التصويت لصالحنا، لكنا قد حققنا فوزاً، ولكن القضية أنهم يصوتون للحظة. المشكلة أن الناس يحبون الإسلام، لكنهم لا يريدون أن يصبحوا مسلمين، وهذا نفاق. أن العدد الحقيقي للأصوات أن نسبة كبيرة من الأصوات جاءت من غير المسلمين. من المهم جداً أن ترى المسلمين جالسين في بيوتهم ولا يفعلون شيئاً لتغيير أوضاعهم. لماذا جاءوا من الهند أومن مكان آخر؟ ربما لأنهم يعتقدون أن هذه هي الجنة [قالها بالعربية]، ولكنها جهنم [بالعربية] التي أريد أن أخرج منها. نريد تغيير هذا الوضع، ولكنهم سعداء أنهم جاءوا إلى هنا ليستفيدوا. فهم يعتقدون أن هذه خدعة. فهم لا يستطيعون الرؤية عبر هذه الخدعة، لكننا نرى خلالها.

العلاقة مع الجالية المسلمة

O انت تعزو المشكلة إلى خلفيتك لانك أوربي وهم هنود أو باكستانيون. هل المشكلة في القومية؟

❑ كلا، المشكلة في الجهل لأنهم يعتقدون أنك تحب الإسلام، إذن لا يهم من تكون. القضية أنهم أتوا من جماعات قبلية، ويقال لهم صوتوا لهذا أو ذاك. فلو وضع لهم "حمارك" [تصغير حمار بالفارسية] وقال لهم أئمتهم أو قيادتهم: انتخبوه، فسينتخبونه. المشكلة أن المسلمين غير مهتمين بأنفسهم. فعلى سبيل المثال قضية

كتاب سلمان رشدي (آيات شيطانية)، فقد ذهبت إلى المجلس في برادفورد، وقلت لهم: لا تحرقوا الكتاب لأن ذلك بالضبط ما يريدونه. ما الذي حدث؟ قاموا بحرق الكتاب،لأن كل واحد منهم يريد أن يظهر بأنه حامي الإسلام. لقد قلت لهم: ستكون كارثة. هؤلاء هم العلماء. فلو تجاهلوا ما حدث لما كانت النتيجة كارثة على الإسلام.

O إذن أنت اخترت المكان الخطأ، لماذا اخترت برادفورد؟

❑ و لم لا؟

O لأن فيها جو غير صديق لك. لقد قيل لهم: لا تصوتوا لحزبك، فالناس تكره حزبك.

❑ الناس لا تكرهه.

O هل تعتقد أنهم كانوا سيصوتون لك لو لم يقال لهم لا تصوتوا لحزب بيدكوك؟

❑ وبسبب هذه الفتوى وذلك الحكم كانوا سيصوتون للحمار. إنهم خائفون من العمل بشكل ايجابي تجاه أية فكرة يقال لهم أنها خطأ. لقد قالوا أن التصويت لحزب إسلامي تضييع للأصوات.

Oهل كان الحزب مستعداً قبل الانتخابات؟ هل قمت بزيارة المساجد والمؤسسات الإسلامية،وتحدثت مع الناخبين؟

❑ نعم، فعلت ذلك.

O ماذا كان رد فعلهم؟

❑ كان الشباب يبدون اهتماماً كبيراً. كانوا يريدون منك التحدث لمن لا يفهم الانكليزية. هذه هي البداية،وكل شخص يفعل ذلك. أنت تعتقد أن هؤلاء الناس يقرأون القرآن، ثم تتحدث اليهم وتقول لهم: هذا برنامجنا، نريد تغيير هذا وذاك. سيفكرون به ثم يقولون: سنقوم بذلك.

○ كمرشح في الانتخابات،هل كانت لديك خطة للتعامل مع الجالية المسلمة؟

□ نعم، القضية هي كيف تعلم ماذا يقول الناس. كان المنافقون مع رسول الله (ص)، وكانوا يقولون له نحن معك، ثم يغيرّون رأيهم.

○ فانت تعتقد بان المسلمين يثقون بك ولكن قيادتهم الدينية قالت لهم، فلم يصوتوا لك؟

□ نعم، قبل قضية سلمان رشدي،كان المجلس في برادفورد قد وعد الناس بتخصيص أرض أكبر لانشاء سوبرماركت. فالسياسة كانت تقتضي ابقاء الناس في الشوارع وليس في المنازل. كانوا يريدون اظهار القوة وأن لديهم القدرة على الاخلال بالمدينة. تلك كانت أجندتهم. عند ذاك أدركنا أن القضية مجرد لعبة وأن الإسلام هو الضحية. إن العمل على تغيير أفكار هؤلاء الناس قد يحتاج إلى سنين طويلة، حيث الحاجة إلى تعليم المسلمين. أرى أن الجيلين الثاني والثالث أكثر فهماً وادراكاً. على أية حال نحن قد صنعنا البداية.

○لو كان لديكم في الحزب فرع سياسي يهتم بالشباب المسلم، فلعله يساعدكم؟

□ كلا، ليس لدينا ما تقترحه، ولكننا ندعى دائماً من قبل منظمات المسلمين الشباب، لمناقشة المشاكل الصعبة. فالمسلمين الذين ليسوا أعضاء في الحزب يطلبون منا التحدث في امور مثل الماسونية والربا أو حول نابليون. يطلبون منا الذهاب إلى الجمعيات الإسلامية البريطانية. أن واجبنا تقديم المساعدة. ربما لا نفوز، ربما لا نحقق شيء في المراحل الأولى. لكن يجب أن نبدأ بشيء صلب. نحن نبني الثقة، نبني مسلمين متعلمين سواء كانوا شيعة أو سنة، في لندن أو كارديف. نذهب أنا والسيد كين معاً كمسلم ومسيحي، رغم أنه ترابط غير عادي ولكنهم يدعمون الجهاد ضد الربا.

○ هل بنيت علاقات مع الشخصيات القيادية المؤثرة في الجالية المسلمة؟

□ بشكل رئيسي لدينا علاقات مع الجيل الشاب. وهناك امكانية لانشاء

علاقات مع الجيل الثالث. ونعتقد بأنه الجيل المؤمل به، لأن الجيل الأول سيبقى هنا حتى سن التقاعد أو برما يعود إلى الباكستان أو بلده الأصلي. كل الذين تربوا في حزب العمال صار دينهم.

○ هل للحزب فروع في بريطانيا؟

□ كلا، أن المقر الرئيس للحزب يقع في (ميلتون كيم). والأشخاص الذين يعملون معنا يدعون على سبيل المساعدة. لدينا أشخاص في شيفلد (السيد صاحب مستقيم)، وفي برمنغهام.

○ هل لديكم علاقات مع النواب المسلمين في مجلس العموم البريطاني؟

□ من أصدقائنا المقربين البارونة بولا الدين، فهي تحضر اجتماعاتنا في مجلس اللوردات والتي تناقش قضايا النقد.

○ هل هم اناس متدينون أم فقط مسلمون بالاسم؟

□ اللورد أحمد نظير متدين، ولكن هناك غير ذلك.

○ هناك لورد آخر، وهو مصري،وهو البروفيسور منير شاهين.

□ هناك آخر اسمه اللورد علي الذي يتعامل مع القناة الرابعة، مع المسلمين المثليين. لقد غيّر اسمه، وهو يعلن بأنه لورد مثلي الجنس.

○ هل يوجد نواب مسلمون في مجلس العموم؟

□ كلا، [دخل نائبان مسلمان في آخر انتخابات برلمانية في بريطانيا]

○ في هولندا يوجد سبعة نواب مسلمين.

□ يوجد في هولندا نظام انتخابي آخر.

الدولة الإسلامية

○ انت تدعو للديمقراطية، ولكن هناك من المسلمين الانكليز ممن يدعو للخلافة، فما رأيك؟

□ الدعوة شيء والعمل والتطبيق شيء آخر. فلو علموا كيف تم تهديم الخلافة، لعرفوا كيف يعيدون بنائها. فالقضية هي كيف نفهم الوضع الذي وصلنا اليه اليوم. هذه رسالة من تشارلس هاردنغ من السفارة البريطانية في اسطنبول، توضح أن الانقلاب الذي أطاح بالخلافة عام ١٩٢٤ كان انقلاباً يهودياً، أي الماسونية. فقد كان مصطفى كمال عضوا فيها منذ عام ١٩٠٩.

هناك حديث للرسول (ص) يتنبأ فيه بسقوط الخلافة. يقول الحديث بأن سبعين ألفاً يبعثهم اسحاق، يهاجمون اسطنبول، لكنهم لن يقاتلوا بسلاح. يرفعون شعار "لا اله إلا الله" و"الله أكبر". وسيقولون ذلك ثلاث مرات فتفتح لهم. وسيدخلونها ويسيطرون عليها. ثم يقول: ويأتي بعضهم فيقول: الدجال قادم. في مشكاة المسعودي، يوجد حديث يقول: سيقع ذلك خلال ست سنوات من تلك الحادثة. سيكون الجهاد الأكبر. وبعد سنة واحدة من ظهور الدجال ستحدث مواجهة مع بيت عربي تسبب العداوة بين العرب.

هذه الحادثة تتحدث عن سبعة آلاف يهودي جاءوا من سالونيك بالضبط في ٨ تموز ١٩٠٨. وحسب المصادر البريطانية وبحسب مقالة من ١٦٠ صفحة وهي معي الآن، ذكرت جريدة الماسونية في اكتوبر بأنه ٧٠ ألفاً من أبناء اليهود جاءوا إلى اسطنبول وسيطروا عليها. تقول السفارة البريطانية بأنها كانت ثورة يهودية. وفي الثورة البلشفية كان لنفس المجموعة وبنفس التمويل دور. هذه هي أسس الثورات الماسونية. ولكن من كان وراءها؟ انه ياكوب شيف المصرفي في وول ستريت. وما لم تفهم اللعبة لا يمكنك أن تربط بينها.

هذا الحديث تنبأ قبل تموز ١٩٠٨ عندما سقطت اسطنبول بأيدي ٧٠ ألف من أبناء اسحاق. بعد ست سنوات أي في تموز ١٩١٤. انظر إلى المسلة حيث سقط المجد في الحرب العظمى. بعد عام واحد أي في ١٩١٦ انظر إلى نشوء الدجال والثورة التي سميت بالبيت العربي والتي نشرت العداوة بين العرب. في ٩ تموز ١٩١٦ سقطت مكة بأيدي لورنس والقوات البريطانية. لورنس العرب أكد عصر الدجال، وبدأت الفتنة بين العرب منذ ذلك التاريخ، ولم يحل السلام بينهم. هذه

النبوءة تتضمن رسالة واضحة. يجب أن نفهم كيف سقطت الخلافة. لقد كانت على يد السلطان عبد الحميد الذي كان يسيطر عليه مصرفي من سالونيك.

العودة للدينار الذهبي

O يدعو عمر ابراهيم فاديللو (اسباني اعتنق الإسلام) زعيم حركة المرابطين الأوربيين إلى العودة إلى الدينار الذهبي والتخلص من العملة الورقية التي يعتبرها أساس المشكلة الاقتصادية في العالم، فما رأيك؟

❑ أن فكرة العودة إلى العملة الذهبية تبدو فكرة رومانسية،ولكن متى ما أراد الناس تداول الذهب كمعيار ستكون هناك مشكلة دائمة. إذ أن طلب الناس على الذهب سيرفع من أسعاره. نحن لا نقول بأنه يجب أن لا يستخدم الذهب، سيكون ذلك جميلاً. إذا كنت تملك مالاً ذا قيمة متزايدة مثل الذهب، فسيحرص الناس على امتلاكه، وبالتالي سيخرج من التداول النقدي. وهذه الأشياء ليست مستهلكة، لذلك يجب التأكد من أن النقود متوفرة على الدوام، أينما هناك حاجة لها.

وهنا تدخل السيد كين ليحدثنا عن رأي الامام الغزالي بصدد النقود، فعقب بيدكوك قائلاً: نعم، قال الامام الغزالي: النقود لها قيمة حقيقية تهزم الأهداف. في كتابي الذي أنهيته للتو، ذكرت فيه أنه عندما تحدث ونستون تشرشل عن استخدام الذهب كمعيار قال بأنه كان سيذهب ليشنق رئيس بنك انكلترا Bank of England على نصيحته له باستخدام الذهب لأن ذلك سيدمر كل بريطانيا من أساسها. وذلك لأن الذهب مادة محدودة وكل شيء معتمد عليها. أولئك الذين يعززون قيمة الذهب هم اليهود الذين يسيطرون عليه أمثال روتشيلد وغيره. أولئك الذين يريدون السيطرة على العالم يرغبون بذلك من خلال شيء يستطيعون السيطرة عليه كالذهب.

O هل تامل أن تقوم هنا دولة إسلامية في يوم ما؟

❑ نعم، بالطبع، ولكن لن نحققها ما لم نفهم الإسلام،وليس من خلال الصراعات والاغتيالات. نعم، يمكن أن تكون دولة إسلامية ولكن لن تتحقق ما لم

يكن لدينا اقتصاداً إسلامياً أو اقتصاداً للنقود، أي نفهم كيف نخلق النقود وكيف نسيطر عليها.

تطبيق الشريعة الإسلامية

○ ما رأيك بتطبيق الشريعة في أوربا؟

□ يجب علينا تطبيق الشريعة، ولكن لا يمكن ذلك. فلو وضعت العربة أمام الحصان. ما لم تتمكن من تأسيس العدالة الاقتصادية، فلا يمكن قطع اليد، وهذا ممكن. عندما كنت في السودان للمشاركة في ندوة شارك فيها الدكتور حسن الترابي ومدير البنك المركزي السوداني، قلت: لو كانت هناك شريعة إسلامية لما كانت لدى أي منكما الآن يدان. لأنك إذا قطعت بعض هذه الأيدي، ستجبره على السرقة أو ارتكاب شيء ما. أنت أول من يجب أن يعاقب لأنه يجب عليك أن تتأكد من عدم وجود نقص في تجهيز كل شيء. هذه هي الشريعة الإسلامية، أي يجب أن يكون كل فرد مكتفياً، ولا يوجد أحد جائعاً أو محتاجاً. فهذه يجب أن تكون على رأس الأولويات. عندها سيكون كل فرد سعيداً إذا ما رأى أحداً يسرق. أن نتيجة الفعل تسبب المشاكل. فلو قمتم بحل هذه المشكلة أولاً، بعد ذلك يمكنكم تطبيق العقوبة. ولكن لا يمكنكم تطبيق العقوبة عندما تكونون أنتم السبب في المشاكل لأنكم لم تطبقوا كل فتاوى وأحكام العلماء.

○ إذن لا يوجد لديك اعتراض على أصل العقوبات كالجلد وقطع اليد؟

□ كلا، ولكن ستأتي هذه العقوبات كاستثناءات لأنه لو كان لديك عدالة اقتصادية، فلن يرغب الناس بالسرقة لأنهم مكتفون مادياً. فالقضية أن العقوبات تقع في آخر القائمة وليس في أولها. فليس من المعقول أن تفرض الشريعة وتطبق الحدود في جنوب السودان الفقير. أن ذلك خطأ لأنه يجب عليك أن تبدأ بالمبدأ الأول. كيف يمكن للإحتياطي الفيدرالي في نيويورك أن يعيّن رئيس البنك المركزي السوداني؟

○ هل تعتقد أنه من الأفضل للمسلمين في الغرب التقيد بالقوانين الغربية؟

❑ ليس لدينا خلاف مع العدل والحق، ولكن علينا واجب في معارضة الظلم. القوانين موجودة هنا، فإذا لم تعجب هذه القوانين البعض فعليهم الذهاب إلى مكان آخر. أنا أقبلها من أجل البحث عن طرق تمكننا من دخول اللعبة مع السحرة. لقد دخلنا بصحبة حلول نقترحها، ولكن أن نقبل الأشياء دون أسئلة؟ كلا، لا يمكننا ذلك، ولا يمكن قول ذلك. يجب علينا أن نقر بوجود النظام. والإسلام كله نظام وأوامر. لذلك يجب علينا بناء الإسلام هنا.وهذا هو بناء الفطرة.

الحركات الإسلامية

○ ما موقفك من الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي؟

❑ أريد أن أرى واحدة.

○ على سبيل المثال تلك الموجودة في الجزائر ومصر أو طالبان [أجري اللقاء قبل سقوط طالبان في اكتوبر ٢٠٠١]

❑ لقد ذهبت إلى مصر لحضور محاكمة بعض أعضاء الاخوان المسلمين في محكمة عسكرية (في هايكستب). ذهبت باعتباري حزباً إسلامياً بصحبة قاضية انكليزية. لقد ذهبنا لمراقبة محاكمات الأخوان. لقد كانوا من ذوي الاختصاصات المهنية الرفيعة: أستاذ في الهندسة واستاذ في الأجنة وغير ذلك. هؤلاء ارهابيون! هؤلاء حاولوا تعليم الأطفال كيف يصلون. لو قرأت كتابات حسن البنا وجما البنا الذي ما زال حياً أو سيد قطب لرأيت أنهم كانوا متفهمين وليبراليين جيدين، وكذلك نجم الدين أربكان في تركيا.

أما طالبان فللأسف التقيت اشخاصاً أمثالهم في برادفورد. فهم يعطون للعالم صورة عن الإسلام مليئة بالتعصب والحماقة والسذاجة. هذا ليس من الحكمة بل من السفاهة. لماذا يحطمون التماثيل والآثار؟ هذه كارثة.

O لقد أدينوا من قبل علماء الإسلام كالشيخ يوسف القرضاوي وعلماء الأزهر.

☐ نعم، ولكنهم يبحثون عن شكل يظهرون فيه ثوريين جداً. أن الله تعالى يقول: ولا تسبوا ألهتهم. ولكن ماذا كسب طالبان؟ لاشيء.

- فقط مزيداً من الدعاية ضد الإسلام والمسلمين.

O ما موقف الحزب الإسلامي في بريطانيا من حزب الله اللبناني، حركتي الجهاد وحماس الفلسطينيتين المتهمة بالارهاب في حين تؤكد هذه الحركات انها تدافع عن أرضها؟

☐ أعتقد أن الفلسطينيين يمثلون أهمية خاصة. وهنا قدم لي كتابه "أصوات شيطانية" قائلاً: هذه هي مساهمتي بهذه القضية. أن المشكلة هي الظلم. الحكومات في أغلبية دول العالم الإسلامي معهم لأننا نرغب دائماً في مصادرة الثروات. ولذلك تثور الشعوب ضدنا. أنها نتيجة وطنية للظلم. أن أطول انتفاضة حدثت في ايرلندا. فلو شاهدت فلم مايكل كولن سترى أنهم مجبرون لأنه لا سبيل غيرها للمقاومة، كما يحدث في الشيشان. هذه مجرد أعراض اجتماعية، فالناس يصبحون عنيفين فقط عندما تفشل كل الطرق الأخرى. ما يقوم به الفلسطينيون يعود لما تفعله إسرائيل بهم. ومع ذلك فهم متهمون بالعداء للسامية. انها الدعاية الإسرائيلية.

في الجزائر تحدث مجازر لأن الناس أصيبت باحباط من الحكومة. هذه المجازر منظمة من قبل الجيش،وقسم من هذه اللعبة تمليه واشنطن. ويقف صندوق النقد الدولي وراء الكثير من هذه السياسات. ويجب محاكمة هنري كيسنجر كمجرم حرب. إذن من هم الارهابيون؟

الحزب الإسلامي والاعلام البريطاني

O هل أصدر الحزب بيانات توضح مواقفكم تجاه الأحداث؟

☐ نعم، ففيما يتعلق بتونس قدمنا أدلة على وجود التعذيب لدى المحكمة العليا في لندن.نحن متعاطفون جداً مع جميع الحركات لأن الحكومات جاهلة

بالحلول. فهي تعتقد أنها بحاجة إلى استثمارات، فهم بحاجة إلى أموال من الخارج. في الواقع هم لا يحتاجونها بل يعتقدون ذلك. على العموم هناك اعتقاد في الجامعات الغربية بأنه لا يوجد خيار آخر. ولكننا نعرف بالتأكد وجود خيار كامل. نحن نتطلع إلى فرصة لتنفيذ هذا الحل أو على الأقل نبين كيف يمكن تنفيذه.

O هل تُنشر هذه البيانات والتصريحات في وسائل الاعلام الغربية؟

❑ الصحافة لا تبدي رغبة بنشر بياناتنا. نقوم بنشر بياناتنا وتصريحاتنا في صحيفة الحزب (كومون سينس Common Sense). ونحن نسعى لنشر بياناتنا في الاعلام الغربي لكن للأسف نجد الاعلام الغربي مسيطر عليه من قبل جماعات صهيونية والتي تسيطر تقريباً على كل شيء.

وهنا تدخل السيد كين فقال: هذه المشكلة لا تخص المسلمين أو الأفكار الإسلامية فقط بل هي مشكلة كل الأفكار الراديكالية.

بيدكوك: لقد قبل لي اليوم بأن هناك مسعى لانشاء رابطة ضد تشويه صورة العرب Anti- Deformation League في لندن.لقد استلمت ايميل حول التعامل مع الدعاية السوداء ضد العرب أو الإهلام، وخاصة الفلسطينيين. هذا صراع حقيقي مع العدو من أجل كسب الجولة. ولدينا مؤيدون كثيرون من جماعة شاحاك الإسرائيلية. وهناك أشخاص أمثال نعوم تشومسكي [باحث أمريكي معروف] ممن يتحدثون لصالح المسلمين والعرب. يتحدثون لصالح العدل، فالمعركة من أجل العدل.

O هل لديك اتصالات مع الاعلام البريطاني؟

❑ نعم، وحتى الصحافة العربية تكرر ما تقوله BBC أو وكالة رويتر لأن هناك خوف من دعوة من ينتقدون أو يحملون وجهات نظر مستقلة.

العلاقة مع الاعلام الإسلامي والمراكز الإسلامية

O هل تحدثت مع أية فضائية عربية؟

□ نعم تحدثت مع قناة الجزيرة في برنامج خاص حول الماسونية الذي قدمه يسري فودة. كما تحدثنا إلى قناة جديدة في دبي تدعى (طيبة). وهناك تبادل وجهات نظر ولكن الاعلام يركز على القضايا الحادة. أعتقد أن شبكة الانترنت هي المفتاح لمخاطبة الناس وايصال آرائك اليهم.

O توجد في لندن العديد من المراكز الإسلامية.لقدسألت هناك عن بيدكوك فلم يعرفه أحد. هل لديك علاقات مع هذه المؤسسات؟ على سبيل المثال نجلس الآن في مؤسسة دار الإسلام،ولديها نشاطات متنوعة كما تقام فيها صلاة الجمعة.

□ حسناً، لدينا اتصالات مع المركز الإسلامي في انكلترا الذي يرأسه الشيخ محسن الأراكي. كما أنني أعرف سعيد العاملي. لقد ترأست عدداً من الدورات. غالبية المسلمين يعملون ضمن جماعات صغيرة، ولا يبدون اهتماماً لما يحدث حولهم.

O اعتقد انه عليك المحافظة على اتصالاتك معهم بغض النظر عن لونهم أو قوميتهم من اجل بناء علاقات جيدة. انت بحاجة إلى قاعدة جماهيرية إسلامية تدعم حزبك في الانتخابات وتشارك في برامجه.

□ نعم، قد يكون ذلك هو الجيل الجديد. لدينا ٢٥ عاماً تأتي وتذهب فيها جماعات إلى بريطانيا وخاصة من الطلاب.

نشاطات فكرية

O هل تقوم بالقاء محاضرات؟

□ نعم حول الاقتصاد وقضايا أخرى.

O زميلك في الحزب السيد صاحب مستقيم [ألماني اعتنق الإسلام] مشغول بترجمة القرآن.

□ نعم، هو يعمل في هذا الموضوع.

○ ماذا يريد أن يقول فيه؟ وماذا سيضيف؟ هل هي ترجمة جديدة؟

□ هو يجيد الانكليزية والعربية والألمانية. يريد أن يفعل شيئاً ذا صلة بالعصر الحالي، وخاصة فيما يتعلق بألفاظ اللغة. الكثيرون يسعون لنقل أفكار الكتاب المقدس، ولكنه يفسر بالانكليزية والألمانية والعربية. وهو جيد في هذا الجانب. هناك العديد من الترجمات ولكنه يعتقد أن هناك حاجة لترجمة أخرى. لقد شاهدت ما قام به.

○ هل لديكم مركز تديرون من خلالـه نشاطاتكم؟

□ كلا، ليس لدينا مركزاً، نحن "مسافرون" [قالها بالعربية]. يمكننا الحصول على مركز ولكن لو بنيت مركزاً فستقع في الديون،،عليك سدادها. نحن نعمل ما نقدر عليه، والفائدة هي أننا نقدر على نشر ما نريده ونتحدث مع أناس كثيرين قدر الامكان.

○ هل تحب أن تضيف شيئاً قبل انتهاء اللقاء؟

□ اننا نرى أن المشكلة الرئيسية تعود إلى النقود. وكل المناقشات الأخرى لن تكون ذات جدوى ما لم نحل هذه المشكلة. فهي القضية الكبرى التي لا يمكننا تجاهلها. أن الرسالة التي يهدف الحزب الإسلامي إلى نشرها هي ضرورة معالجة مشكلة الربا باعتبارها العدو رقم واحد. لا توجد قضية أخرى، فالنقاش حول التوحيد، ونحن نعرف النقاش. نحن نعرف المناقشات حول فرس الامام الحسين وهل كان أبيض أم أسود.

عندما ذهب رسول الله (ص) إلى المدينة، قال: لا يمكننا العمل في هذا السوق. يجب علينا أن نؤسس سوقاً إسلامياً حقيقياً أو سوقاً مبني على مبادئ إسلامية حقيقية. فإذا لم نفعل ذلك لن نصل إلى أي شيء. سنذهب إلى "زبد البحر" [قالها بالعربية].

○ انت تركّز على المحور الاقتصادي والسوق.

□ كلا، لأنه هو المفتاح.

عبد الواحد فان بومل

من عازف إلى إمام مسجد

هيلفرسوم ـ هولندا في ٢٠٠١/١٠/٢٥

بطاقة شخصية

عبد الواحد: اسمي عبد الواحد، وهو اسمي بعد اعتناقي الإسلام قبل ٢٣ عاماً. اسمي السابق هو واوتر Wouter. وعندما اسلمت اقترح علي بعض الأصدقاء اسماً جلب لي المتاعب في المحيط الاجتماعي. فقد اعتقدوا أنه اسم (واحد) يبدأ أيضاً بحرف الواو مثل اسمي السابق (واوتر). ولكن بعض الأصدقاء العرب قالوا لي لا يمكنك حمل هذا الاسم أي (واحد) لأنه أحد أسماء الله.ولذلك اقترحوا علي اضافة كلمة (عبد) فصار عبد الواحد.

ولدت في ١٦ نيسان ١٩٤٤ في أمستردام. أنا أكبر الأولاد حيث لي أخوين وأخت واحدة. متزوج من سيدة أندونيسية ولدي بنتان متزوجتان، ولديهما أبناء، فأنا اليوم جد.

أول لقاء بالإسلام

○ كيف كان أول لقاء لك بالإسلام؟

□ كان أول لقاء لي بالإسلام في المدرسة. فقد كان لي صديق في المدرسة الابتدائية يدعى ناصيف. كان مسلماً من ماليزيا. اللقاء الثاني بالإسلام كان في المدرسة الثانوية. لقد قرأت عن الإسلام ضمن درس الديانات المقرر في المنهج الدراسي الهولندي. كان معلم الدين قساً من الكنيسة. وكان الكتاب المدرسي يتحدث عن الديانات الخمس العالمية المختلفة، أي الإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والهندوسية. كانت هذه أول اتصالي بالإسلام. لقد كانت معلومات بسيطة عن الإسلام.

أما أول تجربة حقيقية لي في التعرف على المعنى الفكري للإسلام فقد كان

خلال محاضرة ألقاها واعظ باكستاني في أمستردام، حضرها مجموعة من الطلاب. كنت آنذاك في الثامنة عشر من عمري. في مقدمة محاضرته قام الخطيب بتأصيل العلاقة بين الماكرو Macro أي العالم الكبير والميكرو Micro أي العالم الصغير. وتطرق إلى ما ورد في القرآن بهذا الصدد حيث يقول تعالى "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم" (فصلت: ٥٣). **لقد ترك في نفسي انطباعاً كبيراً لأنني قبل تلك المحاضرة كنت أفكر في داخلي حول هذا الموضوع، أي العلاقة بين الماكرو والميكرو. لقد كانت نوعاً من الصدمة لي لأن يكون مثل هذا الشيء موجوداً في الإسلام والذي كانت لدي أفكاراً حوله.**

لقد استغرقت مني خمس سنوات حتى وصلت إلى استنتاج بأن الإسلام هو طريقي. خلال تلك الأيام، اعتنق أحد أصدقائي الإسلام وتزوج بفتاة أندونيسية. دعيت إلى حفل الزواج في منزله، فمكثت ثلاثة أشهر كضيف لأنني كنت مهتماً بالحياة الاجتماعية للأندونيسيين. بعد ذلك كنت عضوا في مجموعة من الناس تقوم بقراءة الأدعية. بعد ذلك وفي مراسم بسيطة نطقت بالشهادتين فصرت مسلماً.

دراسة العلوم الإسلامية

○ ثم سافرت إلى تركيا لتعميق معرفتك بالإسلام. لماذا درست في تركيا وما هي ظروف سفرك اليها؟

□ أثناء ترددي على أحد المساجد في لاهاي، اقترح علي بعض الأخوة بأنه ما دام قد أصبحت مسلماً، فيجب أن تترك كل شيء هنا وتذهب لدراسة الإسلام. وقد اقتنعت بالفكرة بعد وقت قصير من التفكير. لم أكن متزوجاً، فلذلك لا توجد لدي ارتباطات تشكل لي مشكلة. قمت ببيع كتبي وآلاتي الموسيقية لأنني كنت عازفاً. ثم بدأت بممارسة عمل لعدة أشهر كي أجمع المال اللازم للسفر. لقد كنت أنوي السفر إلى دمشق لأن بعض أصدقائي كانوا يدرسون هناك. ولكن لم أتمكن من الحصول على الفيزا لأن حرب عام ١٩٧٦ قد شاركت فيها سوريا وإسرائيل. ولم يمنحني السوريون الفيزا لأنني هولندي، ولم أتمكن من اثبات أنني مسلم، كما

أنني لا أتحدث أية لغة إسلامية، لا تركية ولا عربية. لذلك لم أستطع اثبات من أكون. ولذلك قررت السفر إلى تركيا والدراسة فيها. التحقت بمدرسة دينية تقليدية لتعليم الأئمة. ودرست فيها لمدة أربع سنوات.

○ اين كانت هذه المدرسة؟

□ في اسطنبول.

○ ما هي المواد التي تدرس فيها؟

□ كانت مناهج دراسية تقليدية، أو ما تدعى بال "أوراق صفراء"، تبدأ بقواعد اللغة العربية كالنحو والصرف. كانت مدرسة داخلية، أي ندرس وننام فيها. كماأن الكثيرمن طلابهاكانوا في نفس الوقت يدرسون في الجامعات. فبامكانهم المبيت فيها ومتابعة دراساتهم الجامعية اضافة إلى تعلمهم العلوم الإسلامية واللغة العربية. وكانوا يحتاجونني بسبب اجادتي الانكليزية. كانت الدراسة فيها باللغة التركية وبالطبع العربية. ولذلك أتقنت التركية لأنها لغة الحياة اليومية.

العودة إلى هولندا

○ متى عدت إلى هولندا؟

□ عدت عام ١٩٧١. وقد دعاني الاتراك في هولندا منذ عودتي من اسطنبول للعمل معهم. لقد كانوا اجتماعيين جداً، وكانوا بحاجة إلي من أجل عمل شيء للاحتياجات الإسلامية. لم يكن هناك أي مسجد للمغاربة أو الأتراك في ذلك الوقت. لذلك بدأنا العمل في بناية خالية كانت تعود لدائرة الضمان الاجتماعي. لقد أعطيت لمدة سنتين للجالية التركية. أخذنا الطابق العلوي وجعلناه قاعة للصلاة. وكنت أقوم بتعليم الأطفال المسلمين، كما كنت امام الجمعة.

○ كيف واين بدات نشاطك الإسلامي؟

□ بدأت باقامة صلاة الجمعة في مدينة أوتريخت حيث كنا نصلي في بناية قديمة تقع إلى جانب محطة القطارات المركزية. كانت قاعة الصلاة تقع في سوق

كبير. كنت ألقي الخطبة بالتركية. في ذلك كانت غالبية المسلمين من الجالية التركية. وكانوا جماعة واحدة تدعى المدرسة القرآنية السليمانية. أما الآن فتوجد جماعات مختلفة ذات أرضيات أيديولوجية مختلفة.

أول منظمة إسلامية في هولندا

○ هل تحدثنا عن بداية العمل الإسلامي المؤسساتي؟

□ **بعد أن أمضيت أربع سنوات في العمل داخل الجالية التركية، بدا واضحاً أن هناك حاجة لمؤسسة ترعى احتياجات المسلمين بصورة عامة، وللمسائل** الاجتماعيةواقامةحوار مع المجتمع الهولندي وخاصة مع المسيحيين. في عام ١٩٧٤ بدأنا بالاستعدادات لانشاء فيدرالية المنظمات الإسلامية في هولندا The Federation of Muslim Organizations in the Netherlands والتي تختصر باسم FOMON. وبدأت نشاطها عام ١٩٧٥ ولغاية عام ١٩٨٠. وخلال السنتين الأوليين أصبحت رئيساً لها. وقد تم انتخابي لهذا المنصب عبر عملية انتخابية شارك فيها الأعضاء. في يوم الانتخابات كنت قد تزوجت في اليوم السابق، ولذلك لم أحضر الانتخابات ولكنهم انتخبوني وأنا غائب. فلم يكن باستطاعتي الرفض. بعد سنتين تم انتخاب شخص آخر، كان مصرياً. لقد كان ذو صفات جيدة، وبقي ثلاث سنوات يمارس دوره في المؤسسة من عام ١٩٧٧ وحتى عام ١٩٨٠. وخلال تلك الفترة كنت أعمل بوظيفة سكرتير للمؤسسة، وأستلم راتباً منها.

○هل كانت الفيدرالية تضم كل الجماعات المسلمة أم اقتصرت على الأتراك فقط؟

□ لقد ضمن جميع المسلمين: مغاربة، أندونيسيين، سوريناميين، وأتراك. عندما بدأنا العمل كانت هناك ١٧ جماعة. وعندما تركتها كانت هناك ٥٥ جمعية ومنظمة.

O حدثـنا عـن أهـم النشـاطات التي قمت بها خلال السنتين التي كنت فيها رئيساً للفيدرالية. ماذا قدمت للمسلمين؟

❑ في ذلك الوقت كنا نعمل في الخطوط العامة. آنذاك كانت قضية ذبح الحيوانات على الطريقة الإسلامية مطروحة. وقد استطعنا حلها.

O هل تعني انكم حصلتم على اجازة لتاسيس مراكز لذبح الحيوانات وفق الشريعة الإسلامية؟

❑ كلا، بل كنا طوال تلك الفترة على اتصال ونقاش مع الوزارة. لقد كتبنا رسائل حول أوضاع المسلمين في الجيش والسجون والمستشفيات حيث هم بحاجة إلى تناول اللحم الحلال في هذه المؤسسات. كما بدأنا نطالب بانشاء مقابر إسلامية. بعد ذلك جرى قبولنا كطرف مفوض عن المسلمين لمناقشة هذه الأمور مع بعض الموظفين من الوزارات. ثم بدأنا اجراء محادثات مع وزارة الصحة ووزارة الزراعة. قلنا لهم بأنه يجب اضافة المسلمين في القوانين الهولندية. وبسبب وجود رخصة رسمية لليهود في ذبح الحيوانات حسب الشريعة اليهودية، كان يجب اضافة كلمة (إسلامية) لعبارة الذبح الشعائري Ritual slaughter إلى القانون. وقد قبلوا ذلك.

O متى سمح بالذبح الإسلامي لأول مرة في هولندا؟

❑ كان في عام ١٩٧٧ بصدور قرار من وزارة الزراعة.

O إذن حققتم نجاحاً في ذلك؟

❑ ليس ذلك فقط، ولكن في انشاء مقابر إسلامية أيضاً. لقد نجحنا في الحصول على قطعة أرض كمقبرة للمسلمين، لأن هناك مشكلة في هولندا الصغيرة الحجم، في الحصول على أرض. لم نفلح في الحصول على مقبرة مستقلة للمسلمين ولكن في الحصول على أرض مخصصة للمسلمين في المقابر المسيحية

الموجودة. لقد بدأنا في مدن أوتريخت وروتردام ولاهاي. مسؤلو المقابر المسيحية يفضلون الأشخاص الذين يوصون بحرق جثثهم لوجود نقص كبير في الأراضي في هولندا. وكانت هناك مناقشات طويلة مع الأطراف المسؤولة،والمسلمون يريدون تغيير القانون. في هذه النقطة حققنا نجاحاً. فقد تم تغيير القانون لصالح المسلمين والهندوس. باستطاعة المسلمين دفن موتاهم بلا تابوت،ويمكن دفنهم حسب رغبتهم وباتجاه القبلة. كما يمكنهم اقامة المراسم الخاصة كالتغسيل والتكفين والصلاة على الميت في هذه المقابر. هناك مشكلة واحدة بقيت دون حل وهي المقابر الدائمة. لقد طالبنا بانشاء مقابر دائمة للمسلمين، ولكن قيل لنا: كلا، لدينا تقاليد بأن يتم ازالة القبور كل عشر سنوات أو عشرين سنة. [هناك مفاوضات مع شركات التأمين على الوفاة والجنائز بانشاء مقابر دائمة للمسلمين مشابهة لمقابر اليهود في هولندا].

○ لقد قمنا في الجمعية الثقافية العراقية في دوردريخت بالتفاوض مع شركة (ياردن Yarden Uitvaartzorg) للدفن، ووعدونا بتأسيس مقبرة دائمة للمسلمين، حيث ستكون اقساطها لشهرية أكثر قليلا من الدفن في المقابر المؤقتة.

□ حقاً؟ لم أسمع بذلك. لقد كنت أتابع هذه المسألة بين عام ١٩٧٥ و ١٩٨٠.

○ حدثني عن بقية نشاطاتك كالقاء المحاضرات والمشاركة في الندوات والمؤتمرات.

□ لقد كان ذلك عملي. بعد أن أسسنا الفيدرالية افتتحنا البناية للجاليةالمسلمة في أوتريخت في الأول من حزيران ١٩٨٠. دعونا جميع الجالية المسلمة،ومن كافة المذاهب. كما حضر الحفل مجموعة من السفراء المسلمين والوزراء والصحفيين.

بعد ذلك قررت ترك الفيدرالية وتوجيه الاهتمام كلياً نحو المعلومات. خلال السنوات الخمس التي أمضيتها في الفيدرالية، وجدنا أن من أهم الأمور في هولندا هي تزويد الناس بالمعلومات عن الإسلام، ومن وجهة نظر المسلمين لأن ذلك لم

يكن موجوداً من قبل. وخلال عملي في الفيدرالية نجحنا في بعض البرامج على القناة الأولى. لقد أعطينا معلومات عن الإسلام.وفي نفس الوقت بدأنا باصدار مجلتنا الإسلامية عام ١٩٧٧. في البداية سميناها (نشرة المعلومات Information Bulletin) وفي عام ١٩٨٠ بدأنا باصدار مجلة (قبلة Qibla).

تاسيس مركز المعلومات الإسلامي

○ حدثني عن ظروف تاسيس مركز المعلومات الإسلامي The Muslim Information Center في لاهاي!

❑ بعد أن غادرنا الفيدرالية أعطينا المسؤولين هناك كل شيء: النظام الداخلي والتسجيل لدى كاتب العدل. وذلك كي نتجنب انفاق بعض الأموال على هذه القضايا الاجرائية، لكنهم رفضوا وقالوا: لا نريده. ولذلك استخدمنا نفس الرخصة والنظام الداخلي لتغيير الاسم، فأسسنا مركز المعلومات الإسلامي. لقد كان لدينا بضعة أعضاء في اللجنة الادارية، كانوا معنا أيضاً في الفيدرالية وهم أربعة أشخاص ١- محمد حسين شمسي (باكستاني) ٢- عبد القيوم بودو (سورينامي) ٣- رفيق أحمد فريس (هولندي مسلم) ٤- ابراهيم سبالبيرغ (سورينامي مسلم).

بدأنا العمل بخمسة أشخاص، فاشترينا بناية بأموالنا الخاصة. إذ لم نطلب مالاً من أي شخص. عندما أسسنا الفيدرالية طلبنا من السفارة السعودية مساعدة مالية، فقيل لنا: انها مبادرة جيدة، وسنعطيكم مالاً بعد ثلاث أو أربع سنوات. اشترينا في البداية دكاناً في الطابق الأرضي، ثم ازداد نشاطنا فاشترينا البناية الصغيرة كلها.طلبنا من السيد أحمد الحلو وهو مصري، وكان عضوا في اللجنة، وكان نشطاً.كما طلبنا من سفيان سيرغا الذي صار سكرتيراً.لقدكنا اول موظفين في المركز، أحمد وسفيان وأنا. لقد كنا نستلم رواتب شهرية من السعودية باعتبارنا دعاة.

○ هل كان أحمد الحلو ممثلا لرابطة العالم الإسلامي في هولندا؟

❑ نعم.

○ **هل كان هو الرابط بينكم وبين السفارة السعودية في لاهاي؟**

□ كلا، في ذلك الوقت على الأقل. لقد بدأنا العمل معاً في نفس الوقت. وكان أول واحد هو سفيان الذي درس في الرياض وحصل على شهادة الماجستير.

○ **من أي بلد هو؟**

□ من أندونيسيا. لم يكن يعمل للرابطة بل لدار الافتاء التي يشرف عليها الشيخ بن باز. أنا وأحمد الحلو أسسنا فرع الرابطة. هذه كانت بداية العمل في مركز المعلومات الإسلامي. لقد كانت بداية جيدة لأننا نحن الثلاثة صرفنا كل الوقت لنشر وطباعة المعلومات، ومن ضمنها مجلة القبلة.

○ **ماذا كان منصبك في المركز؟ هل كنت المدير أم السكرتير؟**

□ لم يكن لدينا هيئة تنفيذية هرمية، بل كنا نقوم بكل ما يتطلبه منا العمل والحاجة. كنا في نفس المستوى الوظيفي، فكلنا داعية.

○ **هل يقدم المركز خدماته لغير المسلمين؟**

□ لقد كانت خدماتنا واضحة منذ البداية وهي أن نقوم بما لا تقوم به المساجد. فالمساجد لا اتصال لها مع المجتمع الهولندي، ونحن أردنا أن نقوم بهذا الواجب. أن مهمتنا كانت في بناء جسور لاتصال بين المجتمع الهولندي والجالية المسلمة. بذلنا ما استطعنا وحسب امكاناتنا. قمنا بعقد اجتماعات وندوات، ونظمنا حوارات مع الكنيسة. وخلال خمس سنوات كان لدينا مخيم سنوي للشباب المسلم.

○ **أين كان ذلك؟**

□ في جنوب هولندا، في بناية أحد مراكز المؤتمرات لأنه من الصعب اقامة معسكر من الخيم لأن الجو في هولندا ممطر في اكثر الأحيان. دعونا الشباب للمشاركة في المخيم الذي كان يستغرق سبعة أيام.

○ **ما طبيعة المواضيع التي كنتم تناقشونها في المخيمات؟**

□ خصص أحد المخيمات فقط لقضايا السيرة النبوية.

○ **هل شاركت شخصياً في القاء محاضرات فيه؟**

□ نعم.

مجلة "قِبلة"

○ **اصدرت مجلة قبلة باللغة الهولندية، لماذا وكيف توصلت إلى هذه الفكرة؟هل كانت هناك حاجة للتواصل مع غير المسلمين؟**

□ **نعم،تتضمن مجلةقبلةجانبين:الأول يمتثل في الاتصال بالمجتمع الهولندي** قدرالامكان.والثاني أنهاتخاطب المسلمين الناطقين بالهولندية. وعندما تقول المسلمين الناطقين بالهولندية تعني أولئك الذين صارت الهولندية لغتهم الأم، وهم الأجيال القادمة من المسلمين. وكذلك الهولنديين المسلمين والذين يقدر عددهم بحوالي خمسة إلى ستة آلاف مسلم هولندي، عندما بدأنا اصدار القبلة. أما اليوم فقد صاروا أكثر بسبب زيادة جيل الشباب. كما يوجد لدينا مجاميع أخرى تهتم بالإسلام كالمستشرقين والمدرسين وموظفي الشؤون الاجتماعية. لم يزد عدد المشتركين عندنا على ألف مشترك بسبب عدم وجود ثقافة قراءة حقيقية بين المسلمين. ولا تزال هذه الظاهرة موجودة حيث لا توجد ثقافة نقاش أو طرح أسئلة وغيرها. ولذلك كانت لدينا بعض المواضيع التي تستمر في الظهور على مدى عدة أعداد مثل الحديث النبوي ورياض الصالحين، علماً بأن المجلة كانت فصلية.

○ **تبدو المجلة بالنسبة لي لا تختلف كثيراً عن اية مجلة تقليدية تصدر في العالم الإسلامي. إذ لم تتضمن تطوير رؤية جديدة بين الجالية المسلمة في هولندا.**

□ كلا، ليس حقيقة. فمن جانب كانت تقليدية. ولو كانت متطورة، فقد سارت خطوة بعد خطوة، قليلاً جداً. لقد كنا نسير في خط رئيسي هو: ماذا يقول الإسلام بصدد الأخلاق الطبية، ما رأي الإسلام بالاعلام وغير ذلك. كانت تذهب

مرتين للاعلام والمؤتمرات. لم تكن مؤتمرات المسلمين تتضمن تقدماً في الاعلام. فقد كانت تدار من قبل السعوديين وأمثالهم. كانوا يريدون ابقاء الأشياء كما يحبون. عندما قرروا انشاء مركز اعلامي دولي كي يزود المعلومات من وجهة نظر إسلامية، قرروا أن يقيموه في مكة. لقد كان أكثر القرارات حماقة لأنه لن يقوم بشيء. فلو قمت بأي نشاط في مكة فسيبقى محدوداً هناك.

○هل تعني أن السعوديين كانوا يتدخلون في عملك، سواء بطريق مباشر أو غير مباشر من خلال احمد الحلو وسفيان لأنهما كانا يعملان للسعوديين، ويقبضان رواتبهما منهم.

□ نعم.

تداعيات قضية سلمان رشدي في الساحة الهولندية

○ما هو فهمكم لقضية التواصل بين الجالية المسلمة والمجتمع الهولندي من خلال قضية رشدي؟

□كنا نفكر بالجالية الإسلامية. فإذا كان الإسلام دين الحق فلديه فضاء واسع لفهم كل شيء يتعلق بالإنسان. عندما يكون الإسلام حقيقة، فلا تقدر أن تهاجمه لأنك لا تقدر أن تهاجم الله والحقيقة، لأن الله والحقيقة موجودان إلى الأبد. إذن ماذا بامكاننا أن نفعل؟ لا يمكن أن تبقى مجرد مثقف صغير أو فنان. يمكنك أن تمنحه جائزة نوبل أو جائزة الكتاب من بين كل البشر، ولكن لا يمكن لأي شخص حتى لو كان رئيس الدولة أن يهاجم الإسلام بطريقة ما وتكون هي النهاية للإسلام. هذا يشابه موقف عبد المطلب جد النبي (ص) عندما قال لجيش أبرهة الذي هاجم مكة بالفيلة: أريد أن أسترجع ابلي، والله يحمي بيته وكعبته.

○ الا تعتقد أن مثل هذا الموقف سيقطع علاقتك بالجالية المسلمة، خاصة أن موقفك يبدو عليه عدم الاهتمام بمن يهاجم الإسلام؟

□كلا.

○ هل كان موقفك مفهوماً من قبل الجالية في ذلك الوقت؟

□ جزئياً، وليس كل الجالية. لقد ذهبت إلى قادة الجالية التركية، ولم يكونوا مهتمين على الاطلاق لتصريحاتي. قالوا لي: في تركيا رأينا الكثير من أمثال رشدي يأتون ويذهبون.

○ إذن فقد كانت لديهم خبرة بمثل هذه القضايا.

□ نعم،كانت لديهم تجارب سابقة.قالوا:لدينا أتاتورك و"رشديون" كثيرون. فما قلت به ليس مشكلة حقيقية، إذ لدينا نقاشات حول العلمانية والقيم الإسلامية طوال الوقت في تركيا. فلم تكن هناك مشكلة بالنسبة للأتراك، لكن الأطراف التي كانت غاضبة جداً من وجهة نظري هم المغاربة والسوريناميون. لقد دعوني للحضور إلى (المسجد الكبير) في أمستردام حيث طلبوا مني شرح وجهة نظري تجاه الموقف من كتاب سلمان رشدي. استعنت بمترجم لترجمة بعض ما لم يكن باستطاعتي فهمه، لأنه كان يستطيع التحدث بالعربيةوالبربرية.ثم شرحت لهم ماكنت قدصرحت به لوسائل الاعلام الهولندية، وأحب الآن أن أشرح لك وجهة نظري هذه:

هناك الكثيرون مثلي ممن يؤمن بأن الإسلام الدين الحق، والدين الحق لا يوجد بواسطة قبول أو عدم قبول البشر. فمهما فعل الإنسان أو لم يفعل، يبقى الإسلام لأنه مبدأ الهي. انه حركة في الكون. بالطبع يمكنك أن توجه الاهانة لانسان ثم تطلب المغفرة أو تشكوه عند القاضي. في معاملاتنا [قالها بالعربية] أو العلاقات الاجتماعية والتجارية وغيرها مما يطلق عليه حق الحقوق [قالها بالعربية] المتعلقة بالناس [قالها بالعربية] فهذا صحيح، ولكن هذا شيء معاقب عليه. فإذا أساء كاتب ما إلى النبي، فيجب محاكمة الكاتب أمام القاضي، أو يطلب منه غير ذلك. كان يجب محاكمة رشدي من قاضي أو المسلمين في لندن. لقد نطق بالشهادتين، ثم بعد شهر قال: (أنا لا أؤمن بالإسلام. انهم ما يزالون يريدون قتلي). أنا أعني بذلك الطريقة التي يتصرف بها الإنسان.

○ أن وجهة نظرك غير مبنية على أساس فقهي، ولكن هناك بعض علماء الإسلام من يرى أن عقوبة المرتد ليست في هذه الدنيا بل في الحياة الآخرة. فأنت توصلت إلى ما يرونه دون أن تعلم. وهناك فقهاء آخرون يرون أنه يجب قتل المرتد. في حين يرى آخرون ترك العقوبة إلى الله تعالى. لماذا تعتمد على تفسيرك الشخصي في امور حساسة كهذه؟

□ لأن تفسير الشريعة لا يحظى باهتمامي على الاطلاق. لقد ذكرت لك من قبل بأنني خلال حياتي كمسلم، من عام ١٩٦٧ إلى عام ١٩٧٦، أثناء دراستي العلوم الإسلامية في اسطنبول، كنت أصارع فيها المفردات اللغوية للإسلام، المفردات الفقهية، مفردات الحكمة [قالها بالعربية]، مفردات الفلسفة الإسلامية. ومنذ عام ١٩٧١ وحتى عام ١٩٧٦، كنت في هولندا، في تلك الفترة كنت أفكر: سوف لن أستطيع ترجمة المبادئ الإسلامية بمعناها الحقيقي إلى اللغة الهولندية. سوف لا أتمكن من ذلك لأنها تتضمن معان مختلفة تماماً بحيث لا يمكنني ادراجها في الثقافة الهولندية. فهذه ثقافة علمانية تتضمن انكاراً لكثير من قيم الدين بشكل عام، وتتركه خارج الثقافة: أي مجتمع ليبرالي ديمقراطي، وقليل أو كثير من المسيحية. ولا توجد لدينا مفردات دينية تجعل المفردات الإسلامية مفهومة. كان هذا رأيي في ذلك الوقت. في عام ١٩٧٦ اكتسب أول خبرة وأدعوها بحجر الأساس لخبراتي. سافرت إلى لندن، حيث دعيت من قبل المجلس الإسلامي في أوربا باعتباري ممثلاً عن المسلمين الهولنديين. التقيت هناك بالعديد من المفكرين الكبار في العالم الإسلامي. لقد كنت بصحبتهم طوال عشرة أيام في فندق الهيلتون.

○ هل كان المؤتمر لمعتنقي الإسلام الجدد؟

□ كلا، جاءوا من كل مكان. لقد كان ذلك جزءً من نشاط هو المهرجان الإسلامي. قام باعداد المهرجان أحمد كيلور (باول كيلور سابقاً) المفكر الجيد.وكان يعمل في المعرض العالمي. لقد جعلوا لندن معبئة بنشاط مع المهرجان الإسلامي. وفي نفس العام كان قد انتهى انتاج فلم (الرسالة) الشهير. وتم عرض

الفلم لأول مرة في المهرجان الإسلامي. وكان هناك متحف للفنون الإسلامية كالخط والسجاد وفنون أخرى قدمت من أنحاء العالم الإسلامي. وكان حفل الافتتاح ضخماً في قاعة ألبرت هول في لندن. عندها استيقظ المسلمون أنفسهم. يستيقظ المسلمون دائماً بعد أن يصبح العالم الغربي مهتماً بالإسلام: ما هذا؟ ما هذا؟ ماذا تفعلون؟ الإسلام! الإسلام لي! يستيقظون فجأة وينظرون حولهم وتبدأ الأقوال: حرام أن تقول مهرجان إسلامي لأنه لدينا عيدان فقط هما عيد الفطر وعيد الأضحى. بدأت هذه العبارات تأتي من أناس ذي عقلية غبية وضيقة. لقد قام (المجلس الإسلامي في أوربا) و(المؤسسة الإسلامية في ليستر) معاً بالاعداد والتخطيط لفعالية هامة للمسلمين. لقد مثل المهرجان بالنسبة لي منعطفاً كبيراً، بحيث أعتبره حجر الأساس في حياتي. طوال عشرة أيام التقيت فيها بمفكرين،وسمعت الكثير حول مختلف القضايا كالفلسفة الإسلامية، العقائد، كيف توضح الإسلام للغرب باللغة الانكليزية، وغيرها.

التجربة الأخرى هي قضية سلمان رشدي وإلى حد ما فتوى الخميني بقتله. لقد كانت هذه القضية حجر أساس في حياتي لأنني للمرة الأولى اعتقد بأن الشريعة تمثل طريقة تفكير لمسلمين معينين، وأن طريقة تفكير المفتي حول هذا النوع من المشاكل لدى الجالية المسلمة المقيمة في الغرب بأنها ليست وفق الإسلام نفسه.

○ **أو أن تكون مقبولة في الغرب.**

□ كلا، كلا، لا يوجد في الغرب مقبول أو غير مقبول.

○ **لأنها تخلق مشاكل للجالية المسلمة في الغرب، لأنه ليس في الدول الإسلامية مشاكل من وجود امثال هذه الآراء، بل لا توجد مشاكل في الإسلام تماماً. أما هنا في الغرب فلدينا مشاكل، فنحن دائماً في وضع دفاعي.**

□ كلا، ما تقوله الآن هو الوضع المستقر السائد في العالم الإسلامي. فالمسلم يذهب من بيته إلى عمله، يأكل ويشرب الشاي، يذهب إلى المسجد، لا يريد أي

شيء أن يتغيّر، فهو مسلم جيد؛ دعنا نكون اخوان؛ دعنا نكون معاً. أما ما جاء به الإسلام إلى العالم فهي رسالة مختلفة تماماً.

الإسلام في الغرب

O أنت لا تبني رايك على اساس شرعي أو نص أو فقه، بل يمثل ذلك تفسيرك الشخصي ورؤيتك الخاصة للشريعة. انت تؤمن بانه يجب أن لا نولي اهتماماً بامثال رشدي أو غيرهم. فهم لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً للإسلام. فهو رسالة مقدسة لا تتاثر بامثال هؤلاء الأفراد. فلا يمكن اهانة الإسلام أو مهاجمته من قبل أمثال هؤلاء الأشخاص. ألا تبدو هذه نظرة براغماتية، فأنت تعيش في الغرب وامثال هذه الفتاوى تشكل عوائق ضد تكيف الإسلام في البيئة الغربية.

❑ هذه براغماتية. أنت داعية ويجب أن تنطلق في دعوتك. وعندما توجد عوائق أمام الدعوة فهي تأتي عبر حماقات عبد العزيز بن باز. هل النوع من التفكير ليس حقيقة تماماً. وتنطبق أيضاً في العالم الإسلامي. الآن بعد أن ذهب بن باز، فقد اختاروا رجلاً أعمى مكانه. واحد من شروط المفتي في السعودية هو أن يكون أعمى.

Oهل تعلم أن بن باز لديه فتوى يرى فيها أن الأرض مسطحة وليست كروية؟

❑ نعم، عندما تعتبر أن الإسلام هو عبارة عن مجموعة فتاوى وفقه وتفقه وأصول، فأنت تحصره في أقل من ١٠٪ من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وهذا يعني أن الإسلام هو محكمة للعدالة، فكل الإسلام الذي تفكر به هو محكمة للعدل. عندما ترى شخصاً يفعل الخطأ أو يقول الخطأ فأنت تريد أن تضعه أمام العدالة. وجد هذا النوع من الإسلام بعد قرن.

في هذه اللحظة أعتقد أن معظم المسلمين الذين التقيتهم لا يفهمون محمداً، ليس لأنني مغرور، فأنا لا أقول ذلك لأنني مغرور، بل لأنني رأيت أمثال هؤلاء

الناس. هناك الكثير من السعوديين يعتقدون أنهم من عائلة النبي (ص)، وأنهم أناس مقدسون. وأنهم يمشون على أرض مقدسة في الصحراء العربية. فهذا كله هراء تماماً. بهذه هي الطريقة يدمرون الإسلام. وهذا ليس في صالح الغرب أو الدعوة في الغرب أو لصالح المسلمين في الغرب الذين يعيشون كأقلية، ولكن ليس لصالح كل المسلمين في العالم. هذا النمط من التفكير هو بمثابة قتل للإسلام.

نحن هنا في الغرب وظيفتنا الرئيسية هي محاكمة الآخرين، ولكننا لا نحاكم أنفسنا. لأننا نعرف أفضل. وهذا هام جداً لكل المسلمين في العالم، ليس لأنني أقول ذلك، فأنا لست مهماً، بل انها ثمن العقيدة. انها ثمن النظرة الصوفية للإسلام. إنها ثمن الأخلاق. نحن كمسلمين لم نوجد مناقشة أخلاقية كونية حول البيئة والاقتصاد وحقوق الإنسان. فنحن غير موجودين. طوال كل هذا الوقت، لدينا عالم واحد في الفيزياء استطاع أن يحصل على جائزة نوبل، وهو باكستاني ومن طائفة الأحمدية. فجأة رأينا العالم السني يثور ضد الأحمدية، وحرّموا عليه زيارة الكعبة، ليقولوا بزهو: نحن مسلمون!

○ هذا نفاق.

❑ أعني أن هذا ما يجري في العالم الإسلامي، فنحن لسنا هناك. ونحن لا نشارك في النقاشات العالمية والحوار العالمي والسياسية العالمية أو الأمم المتحدة أو في أي مكان آخر لأنهم يرون المسلمين يعيشون في مفارقة تاريخية، يعيشون في زمن آخر، يلبسون عمائم، يصلون.. كثير من الناس لا يعرف أن للإسلام علوم ولديه منظومة أخلاقية، ولديه فلسفة إسلامية. في الواقع أن ابن رشد يحظى باهتمام كثير بالغ أوربا والأوربيين أنفسهم. إنهم لا يعرفون بكل ذلك لأن لا أحد يكتب أو يعيد عرض ذلك النوع من الإسلام للغرب. نعم يوجد تقديم للإسلام من خلال ذهاب فلاحين إلى المساجد وهم غاضبون طوال الوقت. وجميع ما يحدث يكون انفعالي، فيجب أن تكون انفعالي. هذه هي الصورة التي تعاد طوال الزمن، وتظل تتكرر وتتكرر. هذه هي المشكلة الحقيقية التي يظهر فيها فقط فقه الإسلام وأحكام

الإسلام، ولا نبين فيها إسلام "الرحمن" وإسلام "الرحيم" [قالها بالعربية]. فنحن لم نبين إسلام الحب، إسلام "الودود". لم نظهر للعالم العقل الإسلامي لعظماء العلماء والقادة المسلمين. هذه هي مشكلتي مع هذا النوع من الناس. [يستخدم عبد الواحد تعابير صوفية تعكس توجهه وخلفيته الصوفية].

تاسيس مجلس المسلمين الهولنديين

○ انت من الشخصيات المعروفة بين المسلمين الهولنديين، أرجو أن تحدثنا عن ظروف تاسيس مجلس المسلمين الهولنديين!

□ خلال قضية سلمان رشدي شكلنا لجنة صغيرة تدعى "اللجنة الإسلامية".وقد اختاروني كي أكون ناطقاً باسم اللجنة أمام الاعلام الهولندي. وبعد أن انتهت قضية رشدي، رأينا أنه من الضروري أن نجتمع سوية لأننا منذ عام ١٩٨٢ وحتى عام ١٩٨٩ لم يكن لدينا أية منظمة أو اتحاد أو ما يشابه ذلك. قمنا بعقد خمسة أو سبعة اجتماعات تمهيدية، ثم قمنا بتدوين نظام داخلي لاطار إسلامي جديد سميناه "المجلس الإسلامي الهولندي Dutch Muslim Council". وفجأة قامت الجاليات الكبرى في هولندا وهي التركية والمغربية والسورينامية بتشكيل اطار عمل جديد دون مشاركتنا فقالوا لنا: لقد شكلنا "المجلس الإسلامي لهولندا Islamic Council of the Netherlands"،ولدينا مؤتمر صحفي. كان ذلك أول مجلس والذي تألف من المجموعات الثلاث الكبرى وهي التركية التي تخضع لوزارة (ديانت) التابعة للحكومة التركية، المغربية التي تخضع للحكومة المغربية والممثلة بالسيد الشروطي والسيد البوجوبي، والسورينامية. وكلها تمثل الإسلام الرسمي أو الحكومي للدول القادمة منها. لقد أسسوا مجلساً دون مشاركة المسلمين الهولنديين.

أما نحن فقد مضينا في مبادرتنا وقمنا بتأسيس المجلس الإسلامي الهولندي Dutch Muslim Council (NMR Nederlands Moslim Raad) كمجلس ثاني لأنهم لم يرغبوا في دخولنا المجلس الأول. لقد كان مجلسنا يضم جاليات مسلمة عديدة كالارتيرين والبوسنيين والصوماليين وجماعات أخرى. في عام ١٩٩٢

تركت عملي في مجلس المعلومات الإسلامي TheMuslimInformation Center وكنت أبحث عن عمل لأن لا أحد يدفع لي. كما أن دائرة الشؤون الاجتماعية رفضت دفع راتب العاطل عن العمل لأنهم طالما رأوني في الاعلام، وكما أنني أنشر مقالات فقالوا لي: أنت تعمل، فأنت ليس عاطلاً عن العمل وتبحث عن عمل.

في الفترة بين شتاء ١٩٩٢ و١٩٩٣، كانت هناك مناقشات حول تأسيس محطة اذاعية إسلامية Islamitische Omroep Stichting (IOS). لم تكن المحطة تعمل بكفاءة وذلك بسبب تصادم الجماعات التي تديرها. وكنت أتحدث عن عدم كفاءتها،وأخذت تنتشروجهة نظري ووجهات نظر المنظمات الإسلامية حول المحطة. ووصلتهم تلك الآراء فقالوا: دعونا نرى ماذا يمكننا أن نفعل. ثم قرروا جعل ادارة المحطة بيد المجلس الإسلامي الهولندي. في ذلك الصيف ذهبت إلى أندونيسيا لزيارة عائلة زوجتي، مع زوجتي وأطفالي. بعد أن رجعت قالوا لي: هل تريد أن تكون مديراً لمحطة الاذاعة؟ فأنت لديك خبرة في مجلة "قبلة"،ولذلك بامكانك ادارة المحطة.

○ من هم الذين قالوا لك ذلك؟

□ رئيس وسكرتير المجلس الإسلامي الهولندي. لقد صرت مديراً لمدة سنة واحدة فقط، ثم جاء آخرون.

○ هل كانوا من المسلمين الهولنديين؟

□ كلا، كانوا مغاربة وسوريناميين.

○ هل كنت انت المدير الهولندي الوحيد؟

□ كلا، كانت ساجدة عبد الستار وشخص آخر لا أتذكر اسمه.

○ ثم اصبحت مديرا للمحطة الإسلامية، وساعود لهذا الموضوع فيما بعد.

□ في شهر سبتمبر منحوني العمل لمدة أربع سنوات(١٩٩٣- ١٩٩٧). لقد كان عملاً رائعاً.

نشاطات أخرى

○ أريد أن تحدثني عما قدمه المسلمون الهولنديون للجالية المسلمة في هولندا. هل شاركتم في المنظمات والادارة وغيرها؟

□ نعم، حدثتك عن تأسيس الفيدرالية. لقد كافحنا من أجل اشياء كثيرة مثلاً المحافظة على استمرار عمل المحطة لتخدم الجالية المسلمة. لقد كانت لدينا نشاطات أخرى مثل اصدار بيانات وتصريحات وردود أفعال حول الإسلام في الاعلام. كنا نكتب بعض التقارير حول بعض القضايا. وطالبنا بتأسيس "دكان المعلومات" في مدينة ليدن. طلبنا من بعض الناس كتابة تقارير حول التناقضات في حقوق المسلمين. لقد كان عملاً نظرياً. لم يصبح المجلس الإسلامي الهولندي حياً أبداً، ولا منظمة حماسية حقيقية. لقد كان من الصعب جمع كل تلك المجموعات سوية، عدة عرقيات مختلفة، وبسبب البيئة الثقافية كان كثير منهم يواجهون صعوبات في وضعهم الاجتماعي الخاص، وصعوبات مع المجتمع حولهم. لقد كان المجلس غير منظم، فالاجتماعات غير منتظمة، وكل شيء غير منتظم. لقد كانت استلام المجلس المحطة أعجوبة.

التمييز العنصري

○فيما يتعلق بتعيينك مديراً لمحطة الاذاعة، هل تعتقد أن ذلك يعود إلى مهارتك ولغتك الهولندية؟ أم انك كنت مقبولاً لدى مختلف الجاليات؟

□ لقد كان هناك نوعاً من التحول في طريقة التفكير حول كيفية تمثيل الإسلام. لقد كانت هناك نقاشات حولي،وحول شخصيتي، والطريقة التي نشطت فيها اثناء قضية رشدي، وكل هذه الأشياء التي صرحت بها للصحف في تلك الفترة،وكيفية دفاعي عن نفسي أمام المنظمات الإسلامية في المسجد الكبير، الخ. كان رئيس المجلس هو السيد مادّو ولفترة طويلة. وهو من سورينام. قال لي: لم نكن موافقين على الطريقة التي عالجت بها قضية رشدي لأننا ما زلنا نشعر بألم الاهانة. لقد كانت تلك مشكلة. ونحن لا نريدك رئيساً. وعلمت فيما بعد أن بعض

المنظمات تركت المجلس بسبب وجودي فيه. وكانت تجري نقاشات من خلف ظهري، ثم اقتنعوا بقولهم: نحن نريده رئيساً لأننا يجب أن نتعامل مع المجتمع الهولندي، وهذا ما لا نستطيعه.

○ هل اعتقدت أن لديهم شعور بان ولاءك قليل للإسلام؟ أو بسبب لفارق الاثني أي "نحن" و "أنتم"؟

□ الجماعة الوحيدة التي وقفت ضدي هم فرقة (بريلوي). ففي الهند توجد فرقتان أو مذهبان هما البريلوي واليوبندي. الديوبندي أقرب للوهابية، ومنهم حركة طالبان. أما البريلوي فكانوا أقرب إلى عبادة النبي. فهم يعتبرون عيد المولد النبوي أكبر من عيد الفطر وعيد الأضحى.

○ هل تعرضت لتمييز عنصري من قبل الجالية الإسلامية؟

□ نعم، أكثر الجاليات التي تمارس التمييز ضدي هم المغاربة، فهم لا يحبونني على الاطلاق.

○ هل يعود ذلك إلى سبب عرقي أو بسبب فكرك الليبرالي؟

□ لقد بدأ بقضية تمثيلي للمسلمين عام ١٩٧٥. فقد طلب مني تمثيل المسلمين في مؤتمر المساجد في مكة. وكانت مع الحضور هدية أداء العمرة في رمضان. وهو عمل يرغب به كل واحد. كانت كلفة التذاكر والاقامة على حساب السعوديين. في ذلك الوقت بدأ همس يدور بين المغاربة بأن عبد الواحد صار مسلماً كي يتعامل مع الأثرياء العرب. وهذه الفكرة تظهر للعلن بين حين وآخر. لقد كان تمييزاً ضدي.

○ ولكن السعوديون كانوا يدفعون لك راتباً في وقت ما. فالاتهام لم يكن بلا أرضية.

□ قد أعمل بوظيفة، ومن الطبيعي أن أتقاضى راتباً عليها. ولم تكن هناك هدايا أو مبالغ من الأموال، بل كان مجرد راتب.

○ **هل تعتقد أن ذلك يعود إلى كونك كنت مقرباً جداً من الأتراك أكثر من المغاربة، هل درست في تركيا وتتحدث اللغة التركية؟**

□ نعم.

○ **ألا يعود أيضاً إلى المنافسة بين الجاليتين؟**

□ كلا، لم يكن لذلك علاقة بالموضوع. من أهم معالم شخصية المغاربة من الأصل البربري هو الوهم [قالها بالعربية]. فهم لا يثقون بأي شخص، فهذه هي عقليتهم. وهي عقلية "الريف" وجبال الريف. لست منزعجاً من ذلك. على العموم، أعتقد أن حياتي داخل الإسلام هي حياة مليئة جداً. لقد اغتنيت بالخبرات، سلبية أو ايجابية، فهي دائماً تجارب غنية.

الاذاعة الإسلامية في هولندا NMO

○ **تعتبر محطة الاذاعة الإسلامية في هولندا أول تجربة في أوربا من نوعها. فعدا الخمسة عشر دقيقة التي يخصصها راديو النمسا للمسلمين، لا يوجد أي برنامج خاص للمسلمين في الغرب. وترجع التجربة النمساوية إلى زمن كانت فيه البوسنة جزءً من الامبراطورية النمساوية والتي اعترفت بالإسلام رسمياً.وعندما تاسست الدولة النمساوية الحديثة لم تلغ اعترافها بالإسلام. أما في هولندا فتعتبر مبادرة الدولة بتخصيص برامج تلفزيونية واذاعية للمسلمين مبادرة قيمة. حالياً هناك برنامج تلفزيوني أسبوعي مدته ساعة يذاع يوم الأحد ظهراً ثم يعاد يوم الجمعة.وهناك برامج اذاعية إسلامية بالعربية والتركية والهولندية. هذه البرامج تخاطب المسلمين وغير المسلمين وتتلقى دعماً مالياً من الحكومة الهولندية. ما هي رسالة هذه المحطة الإسلامية؟ وما هي نوعية البرامج التي تبثها؟**

□ كانت أولى الصعوبات التي واجهناها هي تأسيس فلسفة للبث الاذاعي والتلفزيوني الإسلامي لأنك في بلد يتحد كل فرد لغة مختلفة غير لغة السكان المحليين أي الهولندية. فغالبية المسلمين يتحدثون لغاتهم الخاصة. ولذلك كانت

لدينا مشكلة دائمة في الترجمة. عندما يكون البرنامج بالهولندية فيجب وضع ترجمة مباشرة بالعربية والتركية أسفل الشاشة. هذه مشكلة واحدة طوال الوقت، وهي ترمز لمشكلتنا في اللغات والثقافات. عندما تقوم باعداد برنامج للمسلمين، تعرف أن المشاهدين الهولنديين سيشاهدونه أيضاً. كنا نبحث عما يسمى في الاعلام بالجماعة المستهدفة Target Group أي الجماعة التي نخاطبها في برامجنا بحيث ترضي كل فرد منها إلى حد ما. فهذه كانت مشكلتنا الرئيسية. و على تلك الحقيقة المركزية يجب أن نؤسس فلسفتنا وسياستنا. كنا نرى أن هناك مجموعة واحدة مستوفية كل الشروط وهي الجيل الثاني من المسلمين. فهم يتحدثون الهولندية، ونشأوا وترعرعوا في هذا المجتمع. وهم أكثر وعياً بالمجتمع الهولندي وبثقافتهم من الجيل الأول لأن الجيل الأول واعون بأنفسهم فقط. فهم لا يعلمون أين هم، إذ تراهم يعيشون هنالكن قلوبهم مشدودة إلى تركيا. فالجيل الثاني يمثلون المجموعة المستهدفة في برامجنا. إذ نعد البرامج لهم بحيث يدركون أنهم أقلية مسلمة تعيش في مجتمع مسيحي أو علماني، وأن عليهم أن يتعاملوا مع هذا المجتمع. وقد سعينا بأن تكون برامجنا تلائم هذا النوع من التفكير قليلاً أو كثيراً. كان لدينا برنامج حواري يدعى "مرحبا" يقدمه مغربي يدعى أحمد أبو طالب. فهو الذي يدير الحوار بين المشاركين والحاضرين. وهو صحفي خبير ولديه شبكة علاقات قوية. وقد قاد بتقديم البرنامج عدة سنوات.

○كان قد سبقه برنامج مشابه اسمه "جواز" وكان يقدمه مغربي يدعى نجيب.

□كان ذلك شخصاً آخر. أما أبو طالب فكان مديراً لمركز "فوروم" الثقافي. كما يعمل مستشاراً لوزارتي الاقتصاد والصحة. وقد طلبت منه أن يقوم بتقديم البرنامج. وهو رجل معتدل، فلم تكن لديه معرفة دينية كبيرة، لكنه على اطلاع على الثقافات وأسئلة الناس التعليمية.

○هل كان مسلماً ملتزماً؟

□ كلا، هو رجل نظري، يحب الثقافة ولكن غير ملتزم بالأحكام الدينية رغم أن والده امام مسجد تقليدي. ووالده يمارس العلاج بالأدعية حيث يتردد عليه بعض الناس فيشفيهم.

هذا البرنامج كان موجهاً للجيل الثاني. سعينا لطرح مواضيع ذات أهمية بالنسبة للشباب،وهي موضع النقاش والأسئلة دائماً. كان ذلك توهنا الرئيسي في التفكير. أما هل أفلحنا في ذلك أم لا، فأعتقد أننا نجحنا أحياناً وأخفقنا أحياناً. لقد عرضنا سلسلة طويلة حول الإسلام والتحديث. تناول البرنامج قضايا مثل كيفية تعاطي الإسلام مع الحداثة، مشكلة التحديث، العلمانية والعلوم. وتألف من ثمانيةبرامج وأربعةمناقشات.وقدأنهيناالسلسلة بمناقشات هامة مع البروفيسور فان كوننكزفيلد وأربعة متخصصين من جنسيات مختلفة مثل الدكتورة رفعت حسن من الباكستان والدكتور حسن حنفي من مصر ومحمد آيدن من تركيا وعلي كيتاني من المغرب. لقد كان برنامجاً ناجحاً.

O بعض البرامج كانت تعرض الشعائر الإسلامية كالصوم والحج والزكاة وصلاة العيد، اضافة إلى التاريخ الإسلامي.

□ هناك مواضيع تقليدية كانت تعرضها المحطة.

O هل كان للمحطة هدف دعوي أي دعوة غير المسلمين للإسلام؟

□ بصور وأخرى، كنا نسعى أن يكون الإسلام جذاباً. وكان الصعوبة التي نواجهها دائماً هي ايجاد شخص يتحدث عن الإسلام بطريقة جذابة، طريقة حكيمة، وأسلوب تحظى باعجاب المستمع أو المشاهد. من الصعوبة أن تجد مسلماً يستطيع ذلك. كان عندنا معماري مصري اسمه محمود يتمكن من تفسير القرآن بطريقة جيدة. وكان لديه اطلاع واسع حول التفسير. وكان يقدم تفسيراً قصيراً في ثلاث دقائق فقط. أما اليوم فنظر ما يفعلونه في البرنامج الإسلامي في التلفزيون: يشغلون شريطاً يتضمن تجويد عبد الباسط عبد الصمد، دون أن يعلموا مضمون الآيات القرآنية، فلا أحد يهتم. المهم أنهم يعرضون تجويد آيات القرآن دون

معرفة ما بها، ترافقها عروض في الخط العربي للنص القرآني مكتوبة بطريقة مائية وملونة.

O لقد ارتكبوا خطأ فظيعاً أثناء بث آيات قرآنية يوم ١٤ سبتمبر ٢٠٠١ عندما ظهرت آيات قرآنية تتحدث عن الكفار الذي يكونون حطب جهنم. الأمر الذي أثار الرأي العام الهولندي والاعلام والمسؤولين الحكوميين الذين اعتبروه استفزازا لمشاعر الناس الحزينة على ضحايا برجي التجارة في نيويورك.

☐ نعم، لقد خلقوا مشاكل، لأنهم اعتادوا على بث آيات قرآنية بصورة آلية دون الالتفات إلى المعنى والمناسبة والظرف. وما كان يجب أن يحدث مثل ذلك.

O من الذي يقوم بوضع سياسة NMO؟ أنت كنت مديراً لها،وكنت تقترح الأفكار والبرامج، الا كنت تناقش هذه المقترحات مع آخرين قبل تحولها إلى برامج؟

☐ أنا لا أقول أن الطريقة التي كنت أعمل بها كانت كاملة. أنا أيضا كان لدي نقد على طريقة عملي،ولكن كانت لدي نوع من نظام الشورى، أي طريقة ديمقراطية. كل يوم اثنين، من الساعة ٩،٠٠ إلى ١٢،٠٠ ظهراً، كان لدينا اجتماع نناقش فيه خطط البرامج وموادها المواضيع التي تتناولها.

O هل كانت اجتماعات مفتوحة؟

☐ نعم، كانت اجتماعات مفتوحة. نناقش فيها البرامج والمشاكل، وما نستطيع القيام به وما لا نستطيع. وكنا نناقش برامج الراديو وبرامج التلفزيون. وكنا نقوم بتقييم البرامج، ما هو الجيد،وما هو غير الجيد. وكل واحد يعطي رأيه. كانت هناك صعوبة في ايجاد أشخاص يمثلون كل نوعيات المسلمين من الذين بامكانهم أن يزودوننا برأي أو تعليق أونصيحة فيما يجب أن نفعله. لم ننجح في ذلك وهو أمر صعب.

بداية عمل المحطة NMO وتأسيس سياسة وفلسفة للعمل الاعلامي كان باشراف مدير هو هينك يورغنس. والذي كان يقدم لي مساعدة كبيرة. ثم كان

لدينا اشخاصاً كانوا يعملون من قبل مع الأجانب (غير الهولنديين) فقاموا باعداد بعض البرامج. وكان لدينا فريق خبير من المسلمين أنفسهم. في ذلك الوقت كنت أشبه بدكتاتور حيث كنت أضغط عليهم للسير في العمل والتنفيذ، والتفكير في اتجاه معين.

بعد ثلاث سنوات كلفتني عملي ومشاكل جمة لأنهم اعتقدوا بأنني أريد تنفيذ أفكاري الشخصية. وهم يريدون العمل بأسلوب آخر.

O أنا أعرف أن النظام الداخلي للمحطة NMO ينص على أن المحطة لا تسير بتوجيه اي مذهب الإسلامي. فهل تحقق ذلك في الواقع أم اقتصرت على مذهب معين؟

□كنا نسعى بأن نكون حياديين في ذلك. وحتى أنه كانت لدينا مشكلة مع العلويين الأتراك، حول المعلومات العلوية، حول الشيعة وحول السنة. كانت لدينا كل هذه الأطياف وسعينا للمحافظة على الحيادية، ولكن أيدينا كانت مقيدة. وإلى الآن ما زال المشرفون على المحطة يرتكبون أخطاء كبيرة. وأجد أحياناً أن بعض البرامج ممل. أجدهم يواجهون نفس المشاكل التي واجهتها وهي ايجاد مسلم يستطيع التحدث أو التفكير بحيوية. المسلمون بصورة عامة لا يمتلكون خبرة كبيرة في صناعة الأفلام والتلفزيون والاعلام. لقد تعلموا هذه المهنة هنا. ولذلك تسوء الحالة يوماً بعد آخر. أحياناً يحالفنا النجاح قليلاً ولكن لم نضع في بالنا قضية المذهب.ولذلك أعتقد أنه لا يوجد مذهب بعينه يهيمن على توجه المحطة ويؤثر في صنع القرار تجاه ما يجب عمله أو ما يجب الامتناع عنه. هذا حسب علمي.

Oاللجنة الادارية التي تشرف على سياسة المحطة هم من المغاربة والأتراك والسوريناميين.ولكن هناك جاليات أخرىمثلا العراقيين الذين يبلغ عددهم أربعين الف نسمة.وهناك اعداد كبيرة من المسلمين الشيعة كالعراقيين والايرانيين والباكستانيين والأتراك.وكل هؤلاء يجري تجاهلهم في المحطة. ربما شاهدت برنامج أو برنامجين يتناول الفكر الشيعي حيث كان هناك لقاء مع

امام مسجد شيعي في لاهاي. لماذا لا يوجد اهتمام بهذه الجماعة؟ وحتى في التقارير التي تعدها محطة NMO في البلدان الإسلامية تبقى تركز على البلدان السنية فقط وتتجاهل البلدان الشيعية كالعراق وايران ولبنان. أعتقد انه لا يوجد توازن في تقديم كل الوان الطيف الإسلامي.

☐ هذه حقيقة.

O لقد اتهمت بانك متورط في ضياع شريط فيديو لبرنامج كان يجري اعداده ويناقش قضية الشذوذ الجنسي في الإسلام، وأنك كنت تمانع في بث البرنامج. ما ردك على ذلك؟

☐ هذه القصة هي التي رواها الاعلام الهولندي.

O إذن قل لي القصة الحقيقية!

☐ هذه حجج يراد الصاقها بي، ولو لم يجدوها لقالوا لديه أخطاء جنسية أو مالية أو يشرب الخمر.

O هل كنت موافقاً على بث البرنامج؟

☐ نعم.

O لقد قام احدهم بسرقة الشريط في مرحلة المونتاج.

☐ لا أعرف من الذي قام بهذا الفعل. أعني أنني لست الشخص الذي يفعل مثل هذه الأشياء.

أنا لم أسرق شيئاً أبداً. وأنا لا أذهب إلى مبنى المحطة وأسرق شيئاً.

O هل كنت ما زلت في عملك في ذلك الوقت، أي عند ضياع الشريط؟

☐ كلا، كنت قد أنهيت عقد عملي مع المحطة. ولم أدخل المحطة بعد ذلك مطلقاً.

O إذن لم تكن مسؤولاً عن أي شيء.

☐ نعم، لم أكن داخل المحطة أبداً، في يوم ٢٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧ لم

أعد أعمل في المحطة. وبقوا يدفعون راتبي حتى يروا ما سيحدث. لقد قمت باعداد هذا البرنامج من قبل،وكنت أنا الذي أجرى اللقاءات مع المتحدثين فيه. كان هناك برنامجان: الأول حول الجنس عموماً، والآخر حول الشذوذ الجنسي. لقد دعونا أشخاصاً مثل حسن عسكري، وهو عالم هندي من حيدر آباد، والدكتور زكي بدوي، وهو استاذ جامعي في لندن، و مالك بدري وهو طبيب نفسي سوداني. وأنا أجريت لقاء مع هؤلاء الثلاثة وبالانكليزية، حول الجنس والشذوذ الجنسي، ولكن لم يتم بث البرنامج أبداً.

O أنت تتحدث عن جماعة وتقول: هم فعلوا، هم قالوا، فممن هم؟

□ الناس الآخرين الذين قرروا ما يجب فعله أو ما لا يجب فعله.

O هل هم مديري المحطة الذين جاءوا بعدك؟ كل كانت السيدة ساجدة عبد الستار واحدة منهم؟

□ ساجدة لم تصبح مديرة للمحطة، ولكنها كانت تقوم بأعمال كبيرة. لقد اتهمتني بأنني سرقت الكاسيت في الوقت الذي تعرفني هي منذ وقت طويل. لقد جاء مدير آخر بعدي، وكان غير مسلم. لقد رفضوا بث أي برنامج يظهر فيه وجهي.

الإسلام والشذوذ الجنسي

Oلقد وُجّه نقد شديد لذلك البرنامج. لقد قاموا باستضافة شخص من سوريا يدعى عمر نحاس الذي يقدم نفسه بانه شاذ جنسيا. وعندما يدافع عن وجهة نظره يستعين بنصوص قرآنية تتناول قضية الشذوذ الجنسي ويقوم بتفسيرها بطريقة تخالف الموقف المعروف للإسلام من قضية الشذوذ الجنسي أي الحرمة.

□كلا، هو لا يقول ذلك. أنا أعرفه جيداً. لقد أعددت برنامجاً في الماضي مع شبكة الاذاعة الإسلامية IslamitischeOmroep Stichting (IOS) أي قبل محطة NMO. كان البث لمدة خمسة عشر دقيقة في التلفزيون وساعة واحدة في الاذاعة.

طلبوا مني أن أحكي قصص للأطفال، وكان يقدم نفسه على أنه قاص حكايات. لدينا العديد من القصاصين أمثال حكيم فريدي وعمر نحاس. كان يحكي قصصاً للأطفال بأسلوب مشوق. لقد تعرفت عليه في تلك الفترة. فيما يتعلق بالبرنامج فلم يتم بثه أبداً. لذلك لم يكن هناك نقاش حول الجنس والشذوذ الجنسي لأنه لم يره أحد.

○ **كلا، تم عرض البرنامج من خلال شريط في مرحلة المونتاج.**

□ انه ليس برنامجي، ولعل مسؤولي المحطة أرادوا الظهور بمظهر الليبرالية فقاموا بعرض ذلك البرنامج. لم أكن المسلم الليبرالي الوحيد الذي كان يريد التحدث حول الشذوذ الجنسي، بل هم أكثر ليبرالية مني، وأرادوا أن يظهروا ذلك للمجتمع الهولندي، فقاموا بعرض برنامج جديد حول الموضوع. لقد دعوا عمر نحاس وآخرين إلى البرنامج.

○ **ما هو موقفك الشخصي من الشذوذ الجنسي؟ هل تشجعه في المجتمع؟**

□ كلا، موقفي واضح جداً. لقد أجريت مقابلة حول هذا الأمر، وأعددت برنامجاً عنه. لقد تحدثت في التلفزيون الهولندي فقلت: يجب أن نكون صريحين في هذا الموضوع. فهو محرم في القرآن، وهذا واضح. أن (مؤسسة يوسف) [للمسلمين الشاذين جنسياً] التي يديرها عمر نحاس تقول أنه حرام.

○ **ومعاقب عليه.**

□ نعم، معاقب عليه. عمر نحاس لا ينكر الآيات القرآنية السبع التي تتناول موضوع الشذوذ الجنسي. وحتى عندما يلقي محاضرات، يتحدث عنه باعتباره أمراً محرماً في القرآن. لقد كتب كتاباً حوله، وأنا كتبت له المقدمة. إنه كتاب جديد نشرته دار نشر بولاق قبل شهر واحد.

إذا كنت تقول بأن الشذوذ الجنسي شيء معاقب عليه وممنوع، وأنه ليس من الصحيح أخلاقياً ممارسته، فيجب أن لا ترمي الإنسان الذي عنده هذه النزعة في النار. فهو ما يزال انساناً ويجب التعامل معه لأنه على سبيل المثال: لو لم تتعامل معه

كما يفعل المسلمون حالياً أي ينكرونه، فيجب أن تنكر وجود الأيدز على سبيل المثال. كيف تتعامل معه إذا كنت تنكره تماماً أن هذا الشخص مريض أو لديه هكذا مرض؟ فأنت تضع نفسك في وضع مستحيل لأنك تنكر ما يحدث للبشر، وهو ينتقل بينهم. ماذا ستفعل؟ نحن كجالية مسلمة علينا أن نناقش هذا الأمر علناً، وأن نتعامل معه بطريقة أو أخرى. إنه خطر كبير علينا وعلى مجتمعنا. إنه قضية ما زالت تعالج بسرية. كنت في احد البلدان الإسلامية، فعلمت أن هناك مشاهد شذوذ جنسي تمارس في الخفاء. إذا ما أبقيتها تحت الأرض ولا تتحدث بها أبداً، وتبقى تنكر وجودها، وأنها محرمة في الإسلام، فلن تصل إلى شيء. أن قولك أنها غير موجودة لا يجعلك قادراً على حل المشكلة.

○ هل تعني انه من الافضل التعامل مع قضيةالشذوذالجنسي باعتبارها ظاهرة اجتماعية وليس مرضاً لا يمكن تفاديه؟

□ نعم، هذه هي الفلسفة التي يجب أن نرى بها كل المشهد.

○ احب ان اشير هنا إلى قضية الشيخ خليل المومني امام مسجد النصر للمغاربة الذي صرح للتلفزيون الهولندي بان الايدز مرض معدي. وقد أثارت هذه التصريحات الأوساط الاعلامية والبرلمانية والفكرية في هولندا، وكذلك أوساط الشاذين جنسياً وعلى رأسهم اليميني بيم فورتاون.

□ نعم فقد قال أن بعض الأمراض تنتقل بواسطة الاتصال بين الرجال والنساء، والأمراض المعدية والأيدز. لكنني لا أقول أن الشذوذ الجنسي نفسه مرض كما هو الحديث عن الأمراض التي تستدعي مراجعة الطبيب.

○ اعتقد انه لم يقصد المعنى الحرفي لكلمة "مرض" بل المعنى المجازي. في ثقافتنا عندما تصف شيئاً بالمرض فانك تعني انه خطر ينتشر في المجتمع كالاجرام مثلاً. فانت لا تعني مرضاً حقيقياً بالمعنى الباثولوجي بل تعني انه نقطة ضعف في المجتمع.

□ ولكنه قام فيما بعد بتصحيح أقواله في خطبة الجمعة. لقد قرأت النص كله

فقد استخدم كلمة "مرض" فهو قد استخدم الكلمة حرفياً. بالطبع يمكنك استخدامها بشكل رمزي.

التفسير المكاني للنص

❍ في مقال لك تشير إلى مشاركة الإسلاميين في البرلمانات العربية والإسلامية. فما رأيك في تاسيس حزب إسلامي في هولندا؟

❑ حسناً، يمكن السعي لذلك.

❍ أعتقد أن هناك عوائق تمنع ذلك لكن ماذا ترى في النشاط السياسي؟

❑ لحد الآن، المشكلة الرئيسية التي سبق وأن تحدثت بصددها هي أنه حتى المسلمين ذوي المؤهلات الدراسية العالية لا يعرفون كيفية التواصل حول الإسلام. يجب أن يكون هناك نوع من التعليم للمسلمين لا يركز على تخريج أئمة مساجد أو معلمي دين للمدارس، ولكن مسلمون ذوي شخصيات قوية ذات تأثير في المجتمع. في ذلك النوع من التعليم المقترح، والذي يمكن أن يستغرق سنة أو سنتين كما في الدراسات ما بعد الجامعة، يمكن أن يمارس أولئك الأشخاص عملهم بحيث يكونون شخصيات مرموقة في المجتمع والحياةالسياسيةوالمجال التعليمي والمجال الاجتماعي وبقية المجالات التي يمكنهم من خلالها التواصل وايصال خلفياتهم الثقافية وخلفياتهم الإسلامية بشكل واعي.

لحد الآن لم أقابل أو بضعة أفراد مسلمين يعيشون في هولندا منذ وقت طويل ولديهم معرفة بالتاريخ الثقافي لهولندا. هم يقولون أن هولندا بلد صغير بحيث قد لا نجده في خارطة العالم. فلماذا يجب أن نهتم به؟ لماذا يجب أن نهتم بهذه اللغة؟ ولكن إذا كنت تريد تمثيل المسلمين في السياسة أو التعليم أو الصحة فيجب عليك أن تعرف مكان الدين في المجتمع. يجب أن تعرف ماذا حدث خلال القرنين الماضيين في هذا الجزء من العالم.

عندما يتحدث شخص ما حول شيء ما، حول الدين، حول الإسلام، فالناس لا يوجهون له الاهانة مباشرة. يمكنهم أن يفهموه في بيئة جديدة. وهذا ما تحتاجه

الشخصيات الدينية كالأئمة والمفتين والمفكرين المسلمين. يجب أن يقوموا بتفسير النصوص مكانياً أي حسب البيئة التي يعيشون فيها، وحسب الزمن،والمكان، والمحيط الثقافي والمقطع التاريخي. يجب أن يكون السياسي المسلم واعياً ومدركاً لكل هذه المفاهيم. بعض المسلمين يستخدمون كلمة ديمقراطية كشعار. فهم لا يريدون أن توجد ديمقراطية حقيقية. هم يستخدمون الثقافة المحلية كمحرك لتطوير قضاياهم، ولكن ليس لأنهم حقيقة يريدون أن يكونوا ديمقراطيين. فهم يستخدمون الثقافة الهولندية والبيئة الهولندية والامكانات المتوفرة في هذا البلد لتطوير هذا النوع من أفكارهم. وأعتقد أنه لا أحد يفهم ذلك.

○ **ولكن توجد هنا أحزاب دينية مسيحية ولها تمثيل في البرلمان الهولندي.**

□ كلا، هذه ليست أحزاب مسيحية. هناك مجموعة أفراد تتقلص شيئاً فشيئاً.

○ **وإذا ما قام المسلمون بتشكيل حزب سياسي.**

□ لا توجد مشكلة.

○ **من خلال هذا الحزب يستطيع المسلمون الدفاع عن مصالح الجالية وأن يقيموا حواراً مع مختلف الأحزاب السياسية التي تمثل المجتمع الهولندي في البرلمان. وفي البرلمان يمكنك أن تناقش قضاياك وأن تحاور النواب وتعقد صفقات معهم لصالح المسلمين.**

□ هذا جيد. هذا إذا فهموا مع من يتكلمون، وما هي خلفيته؟ ماذا يعني؟ ماذا يرد قوله في هذه اللحظة؟ أقول ذلك لأنني في مرات عديدة أرى طرفين مختلفين تماماً. عندما يتحدث المسلم إلى غير مسلم، فكل واحد منهما لديه فكرة مختلفة تماماً عن الآخر وحول نفس الموضوع الذي يتحدثان حوله. عندما تريد ولوج السياسة أو الصحافة فأنت بحاجة إلى نوع من السرعة في الحركة، نوع من التكيف يمكنك من اتخاذ قرارات مفاجئة، أن تتحدث مع آخرين فيه. في مرات عديدة، ليس من المهم ما يحدث في البرلمان ولكن ما يجري استعماله في القاعات الجانبية. انهما يمشيان معاً.

○ اللوبي!

□ نعم، اللوبي. عندما تريد ممارسة الضغط تحتاج إلى سرعة فهم. هذا النوع من الثقافة لا يعتمد على اللغة فقط. فقد يحدث سوء فهم ثقافي حول الموضوع الذي تتحدث فيه. هذا الموضوع يجب أن يخضع للبحث والدراسة. وعلى الناس أن يفهموا الشخص المتصدي. ربما يمنح المسلمون أصواتهم بحماسة لأن المرشح اسمه حسن أو محمد، ولكن ماذا يريد هؤلاء أن يفعلوا للجالية؟ ويشمل ذلك حتى النواب المسلمين الموجودين فعلاً في البرلمان الهولندي أمثال اسامة شريبي وفاطمة أورغو ومحمد الرباع. فهؤلاء بلا فلسفة. وحتى لو كانت لديهم فلسفة أو دين أو ثقافة، فهم عاجزون عن التواصل لأنهم لا يريدون التواصل مع المجتمع، لأنهم لم يحققوا أهدافهم.

المجلس الإسلامي الأعلى في هولندا

○ ما رايك بتاسيس مجلس إسلامي أعلى في هولندا؟ وذلك لأنه لحد الآن لا يوجد ما يمثل الجالية المسلمة امام الحكومة، مثلما يوجد في فرنسا وبلجيكا. ماذا تعتقد: المشكلة في المسلمين أم في الحكومة الهولندية؟

□ كلا، انها خمسين في خمسين، أي كلاهما يتقاسمان المشكلة. منذ أربعين عاماً عندما قدم المسلمون إلى هولندا والجالية المسلمة تعاني من المشاكل كأفراد أو منظمات إسلامية والحكومة الهولندية. وهي مشاكل من نوع٥٠: ٥٠ لكل طرف.إذا تتحمل الحكومة الهولندية٥٠٪ من المشكلة. كما يتحمل المسلمون٥٠٪ من المشكلة لأنهم لم يقوموا بما يجب عليهم القيام به لحد الآن. في البداية كان كل شخص يعتقد أن وجوده هنا مؤقت، أي أنه سيمكث بضع سنين من أجل جمع المال ثم العودة إلى وطنه. ونفس الفكرة كانت موجودة لدى الهولنديين، حيث اعتقدت الحكومة الهولندية أيضاً أن وجود العمال المهاجرين قضية مؤقتة. فلذلك يتحمل الطرفان مسؤولية المشكلة وتطورها فيما بعد.

هناك الكثير الذي يمثل معادلة٥٠: ٥٠، مثلاً الحاجة لتعلم اللغة الهولندية،

والتعرف على الثقافة الهولندية، والاطلاع على التاريخ الهولندي. كل ذلك مطلوب لمن يريد العيش هنا في هذا المجتمع. هنا توجد حياة أفضل تثير اهتمام الجميع. لكن ذلك لم يكن واضحاً في البداية. لقد اتضحت الأمور منذ خمس أو عشر سنوات بأنه يجب اقامة دورات مواطنة Burgeringscursus. أن فكرة المواطنة تعتبر جديدة من جانب السياسة. لو أردت تحليل الأربعين عاماً الماضية لوجود الجالية المسلمة في هولندا فستصل إلى استنتاج بأنه يوجد توازن. عندما نقرر الذهاب حسب الفكر الهولندي لترسيخ الفردانية Individualism بين المسلمين من أجل أن ندعهم يصوتون بحرية على الأشخاص المرشحين لعضوية المجلس الأعلى، فستجد أن هؤلاء الناس لطالما كانوا جالسين لوقت طويل ودون مشاركة سياسية في المغرب أو تركيا. بعض المسلمين كالأتراك لديهم خبرة أخرى في تاريخ الفردانية بعكس المغاربة الذين يميلون للتصرف وفق السلوك الجمعي والتفكير وفق العقل الجمعي. فهم يميلون للانصياع وفعل ما يطلبه منهم زعماؤهم، وحتى أولئك الذين ما زالوا مقربين من الحكومة المغربية. فكل ما يقوله الملك محمد السادس، سيستمعون له. ربما يصوتون لشخص ما بصورة فردية، ولكن لن يحقق بذلك أي نجاح. يمكنني أن أتنبأ بأن هناك باصات صغيرة سيجري ملئها من رواد المساجد لتنقلهم إلى مراكز الاقتراع. وهناك يقال لهم صوتوا لـ (حسن)، فسيصوتون لحسن [كناية عن المسلم في هولندا]. نعم سيصوتون بشكل فردي ولكن يبقى الكثير منهم يصوتون جماعياً، ليس لأنهم يحبون ذلك المرشح أو أنه كفوء لتولي هذا المنصب، بل لأنه قيل لهم صوتوا له.

الإسلام الهولندي

O في بعض الأحيان تستخدم مصطلح "الإسلام الهولندي"، ماذا تعني به؟

□ أنا واحد من الذين يقولون: يمكنك وضع أي كلمة أمام كلمة الإسلام، فهذه فلسفتي. لا أجد في ما ذكرته مشكلة لأنني أقصد بالإسلام الهولندي هو التفسير المكاني Contextual Interpretation. نحن اليوم نعيش في هذه البقعة

الجغرافية وهذه الثقافة الغربية التي تحيط بنا. هناك الكثير من الآيات القرآنية والتفسير والاجتهاد والشريعة والمذاهب وكل أشكال النصوص، كلها مرتبطة بالمكان والزمان. وهنا في هولندا لدينا نوعاً من فقه الأقليات، و فكر الأقليات. هذا ما أعنيه بالإسلام الهولندي.

O هناك الإسلام الافريقي والإسلام الآسيوي واللذان يتميزان بخصائص معينة، مثلا الإسلام الأفريقي تغلب عليه الفرق الصوفية والطرق حتى يمكن تسميته بالإسلام الصوفي أو الطرقي (من الطريقة). لقد نجح الاسم في البلدان الآسيوية والأفريقية،وتفاعل مع الثقافات المحلية لتلك الشعوب، فاكتسب منها قسماً من موروثها الشعبي ومنحها تعاليمه وأحكامه وقيمه. فهل تعتقد أنه يمكن للإسلام أن يتفاعل مع الثقافة الغربية منتجاً نمطاً إسلامياً ذي أساس إسلامي وبناء فوقي غربي؟ أي إسلام متفاعل مع هذا المجتمع ومع هذه الثقافة ومع هذا التاريخ. عندها يمكننا توقع نشوء إسلام معين متفاعل مع ثقافة معينة. لماذا من الطبيعي القبول بإسلام أندونيسي، إسلام باكستاني، إسلام مغربي، إسلام ايراني، الخ، ولا يقبل إسلام هولندي وإسلام فرنسي وإسلام بريطاني؟ تبدو المسألة قضية وقت لأنه بمرور الزمن صار الإسلام الآسيوي والأفريقي مقبولاً خلال بضعة قرون حيث اعتنقته شعوب وأمم. لقد حافظت تلك الشعوب على تراثها وتقاليدها مثلا في مراسم الزواج والختان والولادة أو الاحتفال بالأعياد الشعبية وغيرها مما اعتادت عليه من قبل. وهذا ما يفسر لماذا نجد أنه لكل أمة وشعب تقاليد وأعراف خاصة بها، رغم أنهم كلهم مسلمون ولكن لديهم أعراف وتقاليد مختلفة. فهل تتوقع أن يحقق الإسلام نجاحاً في أوربا كما حققه في آسيا وافريقيا؟

□ هذا ما لا يمكن تفاديه. فهو يحدث بهذه الطريقة لأن الناس يختارون الإسلام. فإذا ترعرعوا في هذا البلد، فهم أقلية. لقد تحدثنا عن الشباب المغربي والتركي. والآن نتحدث عن المسلمين الهولنديين، رجالاً ونساءً. فهم سيعكسون

خصائص النظرة الهولندية للدين بشكل عام. الكثيرين منهم سيكونون مؤمنين بالفردانية Indivilualism، ونوع متسامح من المسلمين. سيخلطون الثقافة بالدين مثلما فعل بقية البشر في العالم. وسترى تفسيراً هولندياً لبعض الأعراف الإسلامية. سترى الناي يلبسون ملابس غربية. وسوف لن يكونوا عرباً في لبس الجلابة (الثوب الرجالي الطويل). سيبقون متمسكين بالنظرة العلمانية أو النظرة التي ترسخت في المجتمع من حيث الفصل بين الدين والدولة. وهذه ستكون واحدة من مصادر التفكير أو الموقف من الدين. وهذا سيعني التركيز أكثر على الجانب الروحي من الإسلام بالمعنى الفردي للدين، أي لكل فرد شأنه الخاص، ولن يكون هناك تركيز على الجانب الجمعي كما هو الحال في المجتمع العربي أو التركي. فهؤلاء أكثر التصاقاً بالجماعة، وعلاقات اجتماعية دافئة تربط بعضهم ببعض. هذه الحياة الاجتماعية تؤثر على المسلمين الهولنديين الجدد. ولكنني أعتقد أنه سنتعامل مع نمط معين وبطريقة أخرى. سيسعى البعض ولمدة طويلة لتشكيل "جماعة" هولندية مستقلة. توجد مثل هذه الجماعة الهولندية اليوم في لاهاي حيث يتخذون مسجد (بيت الحكمة) الأندونيسي مقراً لهم. هذه الجماعة الهولندية المسلمة مضى على تشكيلها حوالي عشر سنوات.

جماعة بيت الحكمة الهولندية المسلمة

○ هل جميع أفراد هذه الجماعة هولنديون؟

❑ نعم، غالبيتهم من الرجال الهولنديين المتزوجين بنساء أندونيسيات. فهؤلاء المسلمون الهولنديون لهم مشاكلهم الخاصة. لديهم مشاكل فردية. وهم موجودون في المجتمع. وهم يرون الإسلام أنه شيء يمارس في عطلة الأسبوع بشكل دائم.

○ هل هي جماعة تشابه جماعة "النساء" التي تضم نساء هولنديات مسلمات ومقرها في أمستردام؟

❑ نعم، تشابه جماعة "النساء". أن جماعة بيت الحكمة تنمو تدريجياً داخل

الإسلام. فهم يقرءون القرآن بالعربية خطوة فخطوة من أجل تطوير قابلياتهم لقراءة العربية. يمكنك أن ترى فيهم نوعاً من الإسلام الهولندي: فهم لا يتحدثون العربية، ولم يعتادوا على التصرف بشكل جماعي في النظرة الاجتماعية للدين. وهم يفكرون بالسياسة وبالدين بشكل منفصل تماماً. وسيحتاج ذلك إلى وقت طويل للتطور والتفكير كي يصبح من وعي الإسلام.

○ **كم عدد المسلمين الهولنديين؟**

□ يتراوح بين خمسة إلى ستة آلاف مسلم هولندي.

○ **وكم عدد المنتمين لبيت الحكمة؟**

□ أعتقد أنهم حوالي خمسين شخصاً. فهم يحضرون بشكل متقطع، وأحياناً يكون العدد كبيراً وخاصة في عطلة نهاية الأسبوع.

○ **ما نوع النشاطات التي تقومون بها؟**

□ نقيم احتفالات وصلاة جماعة ولقاءات. أنا ألقي محاضرة كل ثلاثة أشهر.

تعليم الأئمة

○ **انت امام جماعة وكنت اماما لمركز المعلومات الإسلامي في لاهاي حيث تقيم صلاة الجمعة وتلقي خطبتي الجمعة باللغة الهولندية. ما رأيك بتعليم ائمة المساجد في هولندا وليس في الدول الإسلامية. فهناك انتقادات من بعض السياسيين والمثقفين الهولنديين بان الائمة القادمين من تلك البلدان لا يعرفون شيئا عن الثقافة الهولندية ولا القانون والتقاليد الهولندية. الأمر الذي يجعلهم معزولين عن قضايا المجتمع أو قضايا الجالية المسلمة بل يركزون على قضايا هامشيةأواحيانا يسربون الافكار الاصولية للشباب المسلم في هولندا. ولذلك نجد بعضهم يتورط في اطلاق بعض التصريحات أو الآراء المخالفة للقانون الهولندي،ممايعرضهم للمساءلة القانونية كالشيخ خليل المومني الذي هاجم الشذوذ الجنسي، أو يثير الاعلام الهولندي ضدهم و ضد**

الإسلام والمسلمين بشكل عام.

❑ أنا أؤيد ذلك، فلو بدأت بتعليم الأئمة فيجب أن يكون الامام واعياً بما يدعو له وباللغة التي يتحدث بها. يعتبر الامام شخصاً هاماً في الرأي العام الهولندي. الامام راع يهتم برعيته.

○ أعتقد أنك تبسّط دور الامام. فهو عنصر مؤثر في الجالية المسلمة.

❑ نعم، ولكن لو رأيت النقاش حول تأثير الأئمة وتأثير ما يعلمونه، أرى أن لدينا شيئان مختلفان لأن الامام يفكر بطريقته في الخطابة والدعوة والتعليم والصلاة التي تقول "اسمعوا وأطيعوا". فهذه الطريقة تمثل حركة السير باتجاه واحد فقط. فهذه طريقة هذا النوع من الأئمة الذين اعتادوا على منهج "اسمع وأطع"، و"سمعنا وأطعنا".

ومع ذلك تجد الجيل الشاب من الأتراك والمغاربة لا يسمعون ويطيعون. فهم لديهم أسئلة، أسئلة كثيرة حول الكثير من المعالم الإسلامية: دينية أو أخلاقية أو سياسية أو اقتصادية. فهناك مساحة عريضة جداً من الأسئلة والنقاشات التي تستدعي الاجابة عليها. وحتى المسلمين الهولنديين فهم في وضع صعب لأنهم يتعرضون للانتقاد من قبل أهليهم تجاه ما يحدث الآن بعد ما قام به أسامة بن لادن من أعمال. فكل ما يسيء للإسلام والمسلمين يقع عليهم، ولا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم بنفس الطريقة التي يدافع بها المسلمون الآخرون عن أنفسهم لأنهم لا يملكون المعرفة الكافية حول الأسباب والدوافع، أو هل هي موجودة في القرآن؟ وأين الأحاديث النبوية المتعلقة بهذه القضايا؟

حتى الإسلام الموجود في المساجد بحاجة إلى مناقشات، بحاجة إلى طرح أسئلة على الامام. لذلك يجب أن يتسم فكر وأسلوب الامام بأنه مسير ذي اتجاهين وليس اتجاهاً واحداً. فالامام ليس المعلّم الوحيد الذي يجيب على الأسئلة، فهو غالباً لا يعرف شيئاً عن المجتمع. فهو يقضي معظم وقته جالساً في المسجد ليقيم صلاة الجماعة أو يعطي دروساً أو يحفّظ التلاميذ القرآن. ولذلك لدينا شد بين

واقع الحياة الاجتماعية خارج المسجد، وخارج مؤسسة الإسلام وداخل مؤسسة الإسلام.

○ كيف تستطيع معالجة هذه المشكلة؟ ما هي مقترحاتك لحلـها؟

❑ بالنسبة للمقترحات: يلاحظ أننا نفتقد الروابط بين التعليم الذي يدرس للأئمة حتى الآن في بلدانهم وبين المجتمع. كما تفتقده جزئياً الجامعة الإسلامية في روتردام. فهو على العموم تعليم تقليدي للعلوم الإسلام. ولا مانع في ذلك باعتباره تعليم أساس يجب دراسته. ولكن ما نحن بحاجة اليه هو أن يكون التعليم الديني على صلة وثيقة بالمجتمع المسلم بصورة عامة. من الملاحظ أن المسلمين ضعيفون في العلوم الإنسانية. عندما يدرس المسلم شيئاً فهو يتجه للعلوم الطبيعية. يأتي كل عام إلى جامعة ديلفت التكنولوجية حوالي (٥٠٠) طالب مسلم من أندونيسيا. في حين يدرس بين ٦٠ إلى ٧٠ طالباً العلوم الإنسانية في جامعة ليدن. لدينا الكثير من التقنيين [مهندس باشا]. وأنا لا أعارض تعلم الهندسة أو العلوم التكنولوجية ، الناس تريد أن تعمل وتكسب. عندما يكون للأب ستة أبناء، خمسة منهم أذكياء وواحد مستواه ضعيف. تجد الأب يرسل هذا الأخير إلى مدرسة دينية كي يتخرج اماماً. ولذلك لدينا عدد كبير من الأئمة من ذوي المستوى الذهني الضعيف. أما الطلاب الأذكياء فيجدون مقاعدهم في الجامعات التكنولوجية والطب وغيرها، لأننا نريد أن نكون مجتمعاً قوياً، فيجب أن تكون لدينا طبقة كبيرة من التكنوقراط، لأنهم يكسبون أموالاً كثيرة. بهذه الطريقة ننظر للعلوم الإنسانية كعلم التربية وعلم النفس والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وغيرها. فهذه كلها مفقودة في توجهنا.

○ اين يتمكن الأئمة اكتساب ذلك؟ في بلدانهم الأصلية أم في هولندا؟

❑ هنا، يجب أن تكون هناك رابطة بين العلمين. فالجامعة الإسلامية (في روتردام) مثل الأعمى تسير على رجل واحدة. يجب أن يدرس الأئمة هذه العلوم وخاصة علم التربية لأنهم يوجهون جماعاتهم. كيف نعلم جماعتنا؟ كيف يمكننا

اعطائهم دروساً تربوية بحيث يمكنهم فهم الجماعات التي يرتبطون بها. أن مشكلة هؤلاء الأئمة هو أنهم في العالم الإسلامي، وإلى حد ما في الغرب، اعتادوا على التعليم بأسلوب الحفظ عن ظهر القلب، وحتى دروس العربية والفقه. أنا أعرف الشيخ البقالي وهو مغربي، وهو يحفظ قواعد اللغة العربية على شكل قصيدة شعر (ألفية ابن مالك). هذا النوع من التعلم ليس مناسباً لهذا المجتمع (الغربي). من الجيد أن تكون لك معرفة جاهزة لأنك تعلمت عبر الحفظ عن ظهر قلب، ولكن الأهم هو أن يكون لديك فهم. ما يجب على الأئمة فعله، هو أنه يجب عليهم أولاً فهم كيف يستطيعون شرحه. وعلوم الاجتماع والتربية وعلم النفس تساهم في فهم الإنسان.

○ هل تؤيد مقترح الحكومة الهولندية بانشاء مدرسة لتدريس الأئمة في هولندا؟

□ يجب عليهم استيراد العلوم الأكاديمية الإسلامية من القاهرة. وهم بحاجة إلى أساتذة في العلوم الأساسية، وإلى قادة دينيين أو متحدثين دينيين يربطون بين العلوم الإسلامية والعلوم الغربية، وإلى فهم العلوم الإنسانية. نحن بحاجة إلى امام لديه كفاءات بحيث يتمكن من تمثيل المسلمين في المجتمع. نحن بحاجة إلى امام يمشي على رجلين اثنين، بحاجة إلى نظام ذي رجلين اثنين، كما أوضحت.

صورة الإسلام بعد ١١ أيلول

○ لقد زاد الاهتمام بالإسلام بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١. فقد صار القرآن الكريم اكثر الكتب مبيعاً في أوربا وامريكا. هل تتوقع فهماً اكبر للإسلام في هذه المرحلة؟

□ حسناً، هذا ما سميته الحجر الأساس في حياتي. أستطيع أن أفهمه من خلال وضعي لأن كل فرد يستطيع أن يفهمه من خلال ثقافته. فكل شيء يحدث هو ظاهرة ثقافية جديدة في العالم يستطيع كل شخص أن يفهمها أو يقارن بينها وبين ثقافته. عندما تكون منتمياً إلى ثقافة أخرى، فإنك في هولندا مثلاً، تقوم بمقارنة

آلية لكل الأشياء التي تراها من خلال ثقافتك ومشاعرك وموقفك الخاص. وهذا ما جعلني أعتبر ما يحدث الآن أنه نوع من الصدمة. إنها صدمة علاجية مثل قضية سلمان رشدي التي كانت صدمة علاجية للمسلمين أنفسهم.

إن الهجوم على الولايات المتحدة والذي لا نعلم حتى الآن من الذي وراءه سواء أسامة بن لادن أو طالبان لأن القضية لم تبحث في محكمة، ما زال يثبت أن مقولة صموئيل هنغتنغتون "صراع الحضارات" تتحقق فيما يجري الآن. بامكانك تحليل الأمر على هذا الوجه، فأنت ترى الولايات المتحدة تتعاون مع الصين وروسيا. وترى فجأة أن يجري الاعتذار لروسيا عما تقوم به في الشيشان أو تجاه ما غزوها السابق لأفغانستان. لدينا الآن نوع من اعادة التقييم للحقائق التاريخية. ونحن نعلم أن ذلك خطأ تماماً ولكنه يحدث امام أعيننا.

ورغم ذلك فهناك تأثير جانبي وليس تأثير رئيسي في الواقع، وهو وجود اهتمام كبير بالإسلام. الناس يجدون أنفسهم مجبرين على قراءة حتى ما يكتبه الكتاب والصحفيون الملحدون أمثال فان دري الذي نشر مقالة في صحيفة أمستردام الخضراء GroeneAmsterdam. فهو يقوم بتفسير القرآن مثل بقية المفسرين المسلمين! وهو عالم اجتماع هولندي مشهور، وهو ملحد ويتناول نوع من المخدرات يسمى Paddo . كتب فان دري مقالة من ست صفحات حول القرآن، باعتباره غير مسلم تماماً وضده. ومع ذلك فهناك بعض الأشياء الجيدة فيه. انه يقوم بما يجب علي أنا أن أقوم به، إنه يؤدي واجبي. يقول فان دري: الآن لا يمكننا القول بأن القرآن يدعو إلى العنف والارهاب. لا يمكنني استنتاج ذلك. ما زلت أؤمن بأن القرآن كتاب ذي تقليد بائد ولكن لا نجد فيه دعوة مثل: يمكنك استخدام العنف للوصول إلى هدفك.

أنت ترى بأن هذا النوع من الأشياء يحدث خارج أوساطنا. فالآخرون يقومون به، وهم لا يسألوننا: هل يمكننا الكتابة حول القرآن؟ أن ذلك يحدث لوحده،وهو شيء مرتبط بالله سبحانه وتعالى. ولذلك أقول دائماً أن الإسلام محمي ومحفوظ جداً من قبل الله، وهو كما قال (إنا نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) (الحجر: ٩).

○ لماذا يكره الغربيون الإسلام دون غيره من الأديان الشرقية كالهندوسية والبوذية وغيرها؟ هل هناك أسباب تاريخية وسيكولوجية وراء هذه الكراهية؟ فلو تحدث أحد الوزراء عن دين ما فلا توجد مشكلة أو معارضة في الاعلام أو السياسة، ولكن لو تحدث حول الإسلام فستجد العديد من ردود الأفعال.

□ في الواقع ليس لدي تفكير أصيل حول هذه القضية. هناك العديد من العلماء الذين يرون أن الإسلام قريب جداً من الثقافة الغربية. عندما تتحدث عن البوذية أو الهندوسية فأنت ترى فيها الجانب الروحي. كما أن الكثير من الأوربيين سافروا إلى الهند بحثاً عن الحكمة والروحانية، يبحثون عن غورو، عن معلم. أما لو نظرت للإسلام فستجد أن الإسلام لديه مدعيات و مطالب. لديه ما جاء في القرآن (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيّون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) (البقرة: ١٣٦). فالإسلام يقترب كثيراً من المسيحيين والعالم الغربي. انه ليس بعيداً أو غريباً أو ديانة روحية كالبوذية. الإسلام لديه ما يدعيه حول الحقيقة والعدل والحياة الاجتماعية والأسلوب الواجب اتباعه في كل شيء. للإسلام مطالب في نفس المجالات التي للعالم الغربي فيهامطالب أيضاً.فهو يدخل في مجالات والغرب، أي أنه ليس حيادياً، ولا حتى حيادية روحية. إنه شيء لديه رسالة وفلسفة في الحياة.

منذ البداية، وخاصة في العالم المسيحي، عندما بدأ الاتصال لأول مرة مع المسلمين من خلال الرهبان والقساوسة والمبشرين، رأوا في الإسلام منافساً في المنافسة الدينية، وأنه يعد الإنسان بحياة مثالية. إذن منذ البداية كان هناك صراع لأن الإسلام ليس تأملاً في المسجد فحسب، بل يتضمن أشياء أخرى يعرضها للبشرية. في هذه اللحظة ربما نعيش في أكثر الأوقات صعوبة في نقطة الاتصالات. نحن نرى أن كل شيء صار سلبياً جداً بعد الهجوم على أمريكا. منذ أسبوعين، في كل مجلة أسبوعية في هولندا تجد مقالة رئيسية تتحدث عن الإسلام، وحتى المجلات الكافرة مثل مجلة الزمن HP/De Tijd و مجلة هولندا الحرة Vrij

Nederland ومجلة أمستردام الخضراء Groene Amsterdam ومجلة السفير Elsivier.

العداء للإسلام في الاعلام الهولندي

○ هناك العديد من النقاد والصحفيين ممن يكتبون مقالات معادية للإسلام والمسلمين، مقالات يعاقب عليها القانون الهولندي مثلا يمكن تصنيفها ضمن خانة التمييز العنصري أو التعبيرات غير المسموح بها كالاهانة والاساءة.

□ نعم، مثل ما قامت به مجلة الزمن التي نشرت مقالاً بعنوان (هناك خطأ ما في الإسلام) والذي يعبر عن اهانة واحتقار. لقد قدمنا شكوى ضد هذه المجلة لدى لجنة محكمة الدعاية. وقد حضرت مع رئيس تحرير المجلة في المحكمة.

○ هل يعتبر هذا المقال تحقيرا للإسلام؟

□ نعم، انه هجوم على الإسلام وانتقاص منه. انها طريقة غير اخلاقية عندما تقوم المجلة بمقارنة الإسلام مع النظام النازي في ألمانيا في الحرب العالمية الثانية. لقد كتبت رسالة إلى المحكمة لأن المجلة أعلنت عن ذلك لمدة سبعة أيام في التلفزيون. جاء مسؤولو المجلة بصحبة محاميهم ودافعوا عن أنفسهم، كما دافعنا عن شكوانا. وستقرر المحكمة فيما بعد. هذه أول دعوى نقدمها للمحكمة بهذا الصدد كي نعرف ما ستقوله العدالة الهولندية.

○ هناك العديد من التصريحات والدعوات المناوئة للإسلام مثل العنوان الذي تصدر صحيفة (دي فولكس كرانت) والذي يقول: "يجب طرد كل المسلمين المتشددين "، أو ما صرح به الزعيم اليميني بيم فورتاون: "يجب علينا شن حرب باردة على الإسلام". هل تعتقد أن مثل هذه الدعوات مقبولة في المجتمع الهولندي؟

□ لا يمكنك جر هؤلاء إلى المحكمة. يمكنك القول أنها غير مقبولة أخلاقياً. ويمكنك أن تعرضها ولكن لا يمكنك القول أنها مقالات عادية. هذه هي الطريقة

المتبعة في هولندا. ولكن عندما تقول أنه "يوجد شيء مفقود في الإسلام" فأنت تعني وجود خطأ رئيسي وأساسي في الإسلام. وأنه ايديولوجيا خاطئة تماماً، وأن الناس الذين يتبعون هذه الأيديولوجيا هم بشر مخطئون بالكامل. وهذا ليس تحقيراً فقط بل عنصرية كاملة. أنا لا أستطيع القول هؤلاء أتراك أو مغاربة أو عرب، هذا مسلم ليبرالي وهذا أصولي. أنا لا أعرف من هو في البلد المسلم. إذا كان بعض الناس أمثال أسامة بن لادن وأريد القول بأن بن لادن انسان مخطئ تماماً، عندها يمكننا مناقشة المسألة، أي تفكيره أو طريقته خطأ.

ساجدة عبد الستار، فتاة تبحث في الأديان

روتردام في ٢٠٠١/١٠/١٧

بطاقة شخصية

ولدت في هولندا عام ١٩٤٣ أثناء الحرب العالمية الثانية. والدي كاثوليكي متدين من أصل هولندي وفرنسي. والدتي كاثوليكية من عائلة ألمانية وأصل يهودي. قدموا إلى هولندا قبل عشر أو خمسة عشر عاماً من نشوب الحرب. وقد جعلهم هذا في وضع غير مريح لأن الألمان لا يحبون اليهود والهولنديون لا يحبون الألمان. ولذلك ليس من المستغرب أن تصر والدتي على أن تدخلني أنا وأخي في مدرسة داخلية لنكون هولنديين كاثوليك. وقد حدث ذلك مع أخي وليس معي. قضيت أربع سنوات (من سن ١٢ إلى ١٦ عاماً) بين الراهبات، عندما بدأت أطرح أسئلة كثيرة حول ما يعلمننا في المدرسة.

رحلة البحث

منذ البداية، وحتى عندما كنت طفلة، كنت مهتمة جداً بالدين. وكلما كنت أتعلم من الراهبات والقساوسة والمعلمين، كنت أزداد تعجباً بجوهر الايمان، أي ايمان. بعد أن حصلت على رخصة، قرأت الكتاب المقدس وأنا في المدرسة الداخلية. كنت أتساءل: لماذا نتجت هذه الكتب عن مختلف الديانات والمذاهب والتي يتهم بعضها بعضاً؟ كنت أؤمن من داخلي بكل الناس في أي مكان. ولم أكن قادرة على قبول الفكرة الكاثوليكية التي تعتبر جميع الناس غير المعمدين هم ضائعون. لم أكن أستطيع قبول فكرة أن الله يدين قسماً كبيراً من البشرية ببساطة لأنهم لا يحملون صفة معينة.

وبدأت بقراءة كتب حول الفلسفة وعلم النفس. لقد كنت أقرأها خلسة في الليل داخل الفراش وعلى ضوء المصباح اليدوي، لأن الراهبات كن لا يسمحن لي بقراءة هذا النوع من الأدب.

❍ في أي سن كان ذلك؟

☐ كنت شابة صغيرة، ربما ١٤ أو ١٥ عاماً، ولكنني كنت أسعى لفهم بعض الأشياء التي تحفر عميقاً في روحي. تحولت إلى دراسة الأديان المقارنة من خلال قراءة ما أجده أمامي فيما يتعلق بمختلف الثقافات والأديان. في تلك المرحلة لم أكن مهتمة بالإسلام لأنه في المدرسة التي كنت أتعلم فيها كان يقال لنا أن الإسلام ليس دين روحي، بل هو دين عدواني وثقافة مادية وحسية والتي لا علاقة لها بالله.

عندما غادرت المدرسة الداخلية كان عمري ١٦ عاماً وكنت ما أزال ابحث عن اجابات لضالتي الروحية. ولما كنت طالبة بعد، فلم تكن لدي نقود كافية للانفاق، لذلك كنت أوفر بعض النقود أو عدم شراء بعض الأشياء من أجل شراء بعض الكتب. وكان القرآن واحداً منها. كان ترجمة هولندية أصدرتها دار نشر (كرايمر). كان هناك عرضاً مخفضاً بنصف السعر، فقلت يمكنني أن أضيفه إلى مجموعتي بحيث يكون لدي بعض الكتابات حول الإسلام. كقاعدة اتخذتها لنفسي: كنت أفضل قراءة النصوص الأساسية (المترجمة) للديانات المختلفة.

بدأت بقراءة القرآن دون توقعات كثيرة وبكفاح مع المفردات الهولندية التقليدية القديمة التي امتازت بها تلك الترجمة. ولكن كانت هناك مفاجأة. لقد استطاع هذا الكتاب أن يحل الكثير من القضايا الشائكة والاشكالات التي كانت تدور في ذهني، مثلاً الفجوة بين الديانات الشكلية ذات العقائد المتحجرة من جهة وبين الخبرة الروحية الحيوية للإيمان من جهة أخرى.

خبرتي في الإسلام

❍ هل قرأت كل القرآن في ذلك الوقت؟

☐ نعم، ان الذي جذبني في القرآن وكما فهمته، أنه تطابق مع قناعتي العميقة بمعنى الدين. في البداية كنت أعتقد أن الأديان تعني أن يكون الإنسان على اطلاع بالعلاقة الإنسانية بالله. وكنت أسمي هذه العلاقة التقوى أو الوعي بالله. إنها ادراك عميق ومستمر لا يمكنك الانفصال عنها أبداً. هذا الادراك يشكّل سلوكك —ما

تبحث عنه وما تتجنبه.

وهناك شيء آخر هام وجدته في القرآن هو الوحدة المطلقة لله تعالى، أي أنه غير متشكل أو متشارك مع أي عنصر مقدس آخر أو تثليث وما إلى ذلك. جميع الأنبياء تم الايحاء اليهم بوحي من الله، فلا يوجد مصدر أساسي آخر للدين سوى الله تعالى. وكل ما عدا الوحي الالهي هو اختراعات بشرية. يمكنك أن تدهوها فلسفة أو أفكار انسانية. هذا هو الحد الفاصل: كل نظام وضعي للفكر يبقى محدوداً بالحدود الإنسانية أو بحدود من أوجده من البشر، ولكن الدين الخالص يأتي من الله غير المحدود. أنا هنا لا أتكلم عن قواعد أو شعائر شكلية، أو عن السياسة، بل عن الجوهر الروحي للدين. ومع أنني أعرف أن بعض الغربيين اعتنقوا الإسلام لأنهم يبحثون عن الشعور بالأمن ضمن الجماعة من خلال معنى الأخوة الإنسانية وغيرها، ولكن لم يكن هذا الدافع وارداً في حالتي.

○ هل كان دافعك لاعتناق الإسلام عقائدياً خالصاً؟

□ إنها قضية قناعة – عقائدية أو ربما فكرية. أن انجذابي للإسلام لم يكن فكرياً في الأساس، بل روحي. أن المحاور الفكرية تشكلت بطريقة مختلفة عن الخبرة الروحية أو القناعة التي تعبر عن نفسها. المسلمون يقسمون إلى عدة فئات. عندما يستخدم البعض لفظة الإسلام، أسألهم مباشرة: ماذا يعنون بالضبط من هذا المصطلح؟ هل يعنون الله، أم القرآن أم شيء آخر؟

○ ذكرت أن المسلمين ينقسمون إلى عدة فئات تختلف في فهمها لمعنى الإسلام، فما هي ؟

□ أنا أعني ثلاث فئات وهي:

١- نزل الوحي على الرسول (ص)، ولما لم نكن حاضرين هناك عندما حدث ذلك فيجب أن نعتمد على القرآن كمصدر لهذا الوحي. وهو مصدر موثوق به. فإذا كنت تعني بذلك الإسلام فأنا معك.

٢- بالطبع هناك أحاديث منقولة عن الرسول (ص)،ولكن مضى وقت طويل

حتى تم تدوينها وتصنيفها. أن الحديث ليس على مستوى القرآن. من هذين المصدرين تمت صياغة الشريعة، ثم تشكلت المذاهب. وهذا كله جهد بشري تم في مرحلة معينة، ثم تقرر اغلاق باب الاجتهاد، لماذا؟ ومن قبل من؟ فأنا لست معك بأن هذا الجهد البشري مما قام به الفقهاء هو الإسلام. أنا مستعدة لتباع الشريعة ولكن ليس دون شروط.

٣- الفكرة الثالثة هي الإسلام السياسي، الإسلام الثقافي، والإسلام القومي. في هذه أنا لست معك. أنا أحب الكثير من الثقافات الإسلامية، ولكنها ليست هي الإسلام.

أول اتصال بالمسلمين

○ بحسب خبرتك هذه، كيف طورت ايمانك حتى أصبحت مسلمة رسمياً؟ هل بقيت منفردة بالقرآن فقط أم بحثت عن اتصالات جديدة؟

□ كان عمري ١٦ أو ١٧ عاماً،ولم يكن باستطاعتي اخبار والدي بأنني أصبحت مسلمة. كنت ما زلت أبحث عن تعاليم الإسلام مثلاً كيفية إقامة الصلاة وغيرها من الأمور التي لا يمكن تعلمها من الكتب. كنت أعرف بوجود مسجد يعود لطائفة الأحمدية في لاهاي. وزرت المسجد،والحمد لله الذي أنقذني من المذهبية. لقد صدمني قول زوجة امام المسجد: "أنا أعرف هؤلاء الفتيات الغربيات. انهن يبدين اهتماماً بالإسلام فقط لأنهن وقعن في غرام شباب مسلمين". لقد شعرت بأنه قد أسيء فهمي فلم أعد لهذا المسجد ثانية،ولكنني حصلت على بعض الكتب المفيدة من امام المسجد.

في رحلتي للبحث عن دليل عملي يرشدني لتعاليم وشعائر الإسلام، قمت بزيارة بعض سفارات البلدان المسلمة في لاهاي، ولكن لا أحد أخذ طلبي بجدية عدا عائلتين أشارتا علي بزيارة السفارة الباكستانية. قام السكرتير الثاني في السفارة باهدائي نسخة من القرآن الكريم باللغة العربية. لقد كانت تلك مرحلة هامة لأنها قد أعطتني صورة بأن الإسلام ليس ثقافة معينة. كنت بحاجة لأسأل نفسي عن

العادات والقيم التي انطبعت في ذهني سلوك أولئك المسلمين، وأقارنها بالثقافة التي نشأت فيها. ولذلك غمرت نفسي بالثقافة الباكستانية ـ سامحة لنفسي بالتحدي والاستمرار بمساءلة نفسي ـ في محاولة لاعطاء نفسي تربية ثانية.

المشاكل الاجتماعية التي واجهتني

أثناء ذلك، لم يكن باستطاعتي اخفاء الأمر لمدة أطول. لقد كانت دراما كبيرة، عندما وجدت والدتي بعض كتبي التي تتحدث عن الهندوسية، فأساءت فهم خياري حين أمرتني: لا تكوني هندوسية! وقد أطعت أمرها باخلاص.

○ **وماذا كان رد فعلها عندما علمت انك اعتنقت الإسلام؟**

□ عندما فهما الحالة، أصيبا بصدمة، فأخذتا يبحثان عن مساعدة "المختصين"، فأرسلاني إلى قس كان أستاذا باللاهوت، وإلى طبيب نفسي لمعرفة "الخطأ" عند هذه الفتاة. وحسب ما قيل لي بعد سنوات، بأن الاجابة التي توصلا إليها هي أنه لا أحد من المتخصصين قد فهم حقاً عن ماذا كنت أتحدث، وأنني كنت مخلصة جداً لمعتقدي. مما يدعو للأسف والرثاء أنهم لم يناقشوا ذلك معي أو قرءوا أي من كتبي التي أعطيتهم اياها.

بالطبع أن بعض وظائف الدين ذات طبيعة اجتماعية وأخلاقية، مثلاً يمكن ايجاد بعض الوظائف في أديان أخرى غير الإسلام. ولكنني كنت أبحث عن طريق إلى الله بحيث يكون واضحاً ومباشراً قدر الامكان. أما الأمور الأخرى فليست أساسية. ربما كثير من المسلمين لا يدركون أن غربيين كثيرين يرون الإسلام جذاباً بسبب بعده الصوفي. أما الشعائر والأحكام فيمكن للمرء أن يجدها في المسيحية، ولكن الروحية العميقة "العرفان" موجودة في الإسلام أفضل من المسيحية الشكلية. لا يوجد مذهب مسيحي واحد يعرض طريقة للمعرفة الروحية كما هي واضحة في الإسلام. وحتى القساوسة لا يفهمون هذا، فهم مثل "العلماء" المسلمين الذين لا يعرفون سوى المظهر الخارجي للإسلام. ولكن مثل بقية الديانات، لا يمكن أن يكتمل الإسلام دون البعد الصوفي الخالص. وهذا هو ما كنت أبحث عنه دائماً

وأسعى من أجله للكمال.

نقد المسيحية

○ **هل كان لديك نقداً على المسيحية بصورة عامة أو بعض عقائدها؟**

□ أولاً، في معظم الديانات يوجد موقف اقصائي للآخرين. فهم يدعون أن عقيدتهم هي العقيدة الوحيدة الصحيحة والآخرون على خطأ. وعلى هذا الأساس فهم يردون بقية عقائد الناس. أما في القرآن فكل الأنبياء مقبولون ومحترمون. وأن الله تعالى قد أنزل وحيه والخبرات الروحية للبشر في كل أنحاء العالم.

ثانياً: أن المسيحية مبنية على فكرة التثليث، مما يجعل توحيد الله غير واضح. بلا شك في سياق العقيدة المسيحية هناك وظيفة لتأليه المسيح. ولكن لو أخذتها بمعنى تاريخي وحرفي فستجد أنك تسبغ الألوهية على رجل من لحم ودم، ثم تدعي أنه هو الله. كلا لا يمكن قبول هذه الفكرة. وهذه هي المشكلة. كما يوجد هناك موقف مسيحي يتمثل في شتم الرسول محمد (ص) واضطهاد أتباع الديانات الأخرى. لقد كانت لي مشكلة كبيرة مع التبشير بالمسيحية. خذ مثلاً ما حدث في البلدان خارج أوربا، وما فعله أولئك المبشرون هناك. لقد قاموا بتدمير الثقافات المحلية وأحلوا محلها شيئاً يسمى "ثقافة المتمدن الأبيض المنتمي للطبقة الوسطى". فعلى سبيل المثال في بعض أجزاء أفريقيا، جعلوا النساء ترتدي ملابس على الطراز الألماني والتي لا تلائم المناخ الأفريقي اطلاقاً.

يلام الإسلام على أنه يجبر الآخرين على اعتناقه. وهناك للأسف بعض الحركات التي تسعى لفرض قيم إسلامية سطحية على الآخرين مثلاً الملابس والعادات العربية والتي هي في الواقع ليست بإسلامية. كما يريدون تحويل المسلمين الآخرين من غير توجههم إلى نظرتهم الضيقة من خلال الضغط النفسي. أنا لا أتفق مع هذا النوع من الممارسات بأفكار الناس لأن القرآن يقول: لا اكراه في الدين. فلو نجحت أساليبهم السيئة في فرض عقائدهم على الناس، فأي نوع من الإسلام جرى قبوله؟ يجب أن يتم عرض الإسلام من خلال منظور الحب

والاعجاب بالجمال والحكمة والتي يمكنها أن تدخل بالتدريج إلى أية أمة وأية ثقافة. انظر كيف انتشر الإسلام في مساحة كبيرة من آسيا، بلا جيوش ولكن تدريجياً وبطريقة نبيلة بواسطة التجار والمتصوفة. وبهذه الطريقة تم اعتناق الإسلام وقبوله في تلك الثقافات جنباً إلى جنب مع الهندوسية والمسيحية. كما قبل الإسلام ببعض تقاليدهم.

الإسلام والثقافات المحلية

○ اشرت في حديثك إلى بعض الأحكام والقيم التي تعود إلى الثقافة العربية مثلا الملابس والأعراف، ولكن عند انتشار الإسلام في آسيا لم تنتقل هذه القيم والأعراف العربية بل تفاعل الإسلام مع الثقافات المحلية، بدليل أن أعراف الشعوب الآسيوية وطراز ملابسهم بقي كما هو، بالطبع إلا بعض القضايا ذات الأرضية الدينية كالحجاب.

□ أن عرض الإسلام قد أصبح قضية ثقافية. أنا لست ضد الثقافة العربية ولكن لدي مشكلة عندما يتم تعريف الإسلام من خلال ثقافة معينة. من الأفضل أن يكون واضحاً والقول بأن هناك إسلام واحد وقرآن واحد ورسول واحد. وأما ما عدا ذلك فهو جهد بشري ليس إلا. مثلاً، لقد أوضح الامام أبو حامد الغزالي الكثير من الأشياء ولكنه ليس بنبي. هناك الكثير من الناس الذين قد تعجبك أفكارهم وآرائهم ولكنك لا تتبع وجهات نظرهم. ونفس الشيء يمكن أن يقال حول الثقافات.

في زمن معين ومكان معين يقوم الناس بتطوير فهمهم الثقافي للإسلام والذي يكون ملائماً جداً لحالتهم. ولكن سرعان ما تمضي عليه فترة من الزمن أو ينتقل خارج حدوده الجغرافية فلا يعد أفضل تفسير للإسلام. عندها ترى عمى الناس طالبان في أفغانستان. مثل هؤلاء الناس يخلطون حلولهم الثقافية المحلية بجوهر الإسلام ثم يصدرونها على أنها "الإسلام الحقيقي". كلا باستطاعتك أن تصدر القرآن مع بعض المقترحات في كيفية فهمه، ثم تترك كل ثقافة كي تعتنق الإسلام

بطريقتها الخاصة. لا توجد هناك مشكلة في أن تكون ثقافات المسلمين مختلفة سواء في ماليزيا أو المغرب أو العراق أو مصر أو اليمن. بامكاننا أن ننظر اليها ونعجب بها ونراها وهي تنمو، ثم بعد ذلك نحكم ماذا نأخذ منها لحالتنا الخاصة.

وهذا هو ما يقوم بها المسلمون الغربيون بشكل اساسي. يجب علينا اكتشاف الإسلام في أرجاء العالم من خلال الدراسات. فالقرآن يقول شيئاً بينما ممارسات المسلمين تقول شيئاً آخر. الإسلام يدعو للعدالةولكن أين هي العدالة في قمع المرأة، وعزلهن خارج الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية (كما في حكم طالبان)؟ ماذا حدث للعدل القرآني؟ هذا الارباك يجبر المسلمين الغربيين الذين يسمون "المسلمون الجدد" على التمييز بين الإسلام وبين ثقافات المسلمين. بالمناسبة أن مصطلح "المسلمون الجدد" يبعث في الابتسامة. قل لي هل ولد أبو بكر وعمر وعثمان وعلي مسلمين؟

○ كلا، ولكنهم اعتنقوا الإسلام.

□ اذن أفضل المسلمين كانوا معتنقي الإسلام.

○ انا لا استخدم مصطلح (المسلمون الجدد) من بعد تقييمي، بل فقط لتقسيم خلفيتهم. فهم أولئك الذين ولدوا ونشاوا في بيئة غير إسلامية ثم اعتنقوا الإسلام. وهناك المسلمون بالولادة والذين تربوا في ثقافة معينة وعلى قيم معينة. وهم يختلفون حسب خلفيتهم الثقافية في العراق، مصر، المغرب، أندونيسيا الخ.

□ أنا أؤمن بالحديث الشريف الذي يقول: كل امرء يولد مسلماً، وأبواه ينصرانه أو يهودانه. فمن قال أنني لست مسلمة بالولادة؟

السفر إلى انكلترا

○ متى تزوجت واين؟

□ تزوجت عام ١٩٦٦ في انكلترا. واستمراراً في الحديث عن قصة حياتي

أقول: لقد قام والدي بطردي من المنزل بعد أن عرفا أنني قد أصبحت مسلمة، وكان عمري آنذاك ٢١ عاماً. لقد كان ذلك أفضل لي من أجل أن أعتمد على نفسي. لقد عملت معلمة واستأجرت غرفة للسكن فيها. وأثناء ذلك حافظت على مطالعتي للكتب حول الإسلام والتصوف.

كانت لي علاقات وثيقة بالجالية الباكستانية والطرق الصوفية. لقد وجدت أن الباكستانيين يفكرون بالإسلام من خلال مصطلحات مستمدة من ثقافتهم الباكستانية. لقد نصحوني بالذهاب إلى لندن من أجل الدراسات الإسلامية، نظراً لوجود الكثير من الباكستانيين هناك. حقاً كنت بحاجة إلى دراسة نصوص المصادر الإسلامية،ولم أجد فرصة لدراسة اللغة العربية في هولندا. لذلك سافرت أولاً إلى لندن أثناء العطلة الصيفية، وزرت المركز الثقافي الإسلامي والذي كان في تلك الأيام مجرد منزل في عمارة صغيرة. وكان قد تأسس من قبل بضعة سفارات لبلدان إسلامية. وكانت تعطى فيه دروس في اللغة العربية والتعليم الديني لصالح المسلمين وكذلك السائحين الذين يرغبون بتعلم العربية. وقد قالوا لي أنه بامكاني الدراسة في المركز مجاناً. ثم عدت إلى هولندا وألغيت ايجار الغرفة والعمل في المدرسة ثم رجعت إلى لندن مرة أخرى.

في تلك الفترة لم تكن بريطانيا عضواً في المجموعة الأوربية، ولذلك كان يتوجب علي العودة إلى هولندا كل ثلاثة أشهر من أجل الحصول على فيزا سياحية جديدة. وقد سبب السفر المتكرر ضغطاً علي عند العودة إلى هولندا. فبسبب عدم امتلاكي لمحل سكن كان علي أن أذهب إلى منزل والديّ واللذان كان يحاولان اعادتي إلى المسيحية. إضافة إلى ذلك واجهتني مشكلة أخرى تتمثل في عدم اعتراف بريطانيا بشهادتي وبمؤهلاتي، لأنه كانت لديهم مقررات ومعايير أخرى. وكنت بحاجة إلى توقيع والدي باعتباره كفيلاً لي، ولكن والدتي رفضت ذلك. وهذا يعني أنني سرعان ما سأكون بلا عمل وبلا نقود. ومع ذلك لم أترك الإسلام أو دراستي.

عندما ذهبت إلى لندن عشت في الفترة بين عامي ١٩٦٥ و١٩٦٦ ظروفاً صعبة

إلى أن قدم لي بعض الباكستانيين مساعدة أخوية عملية. لقد اقترحوا علي الزواج بمواطن من دول الكومنويلث كي تحل أغلب مشاكلي. في البداية لم تكن لي رغبة في الزواج ولكنهم أقنعوني. وبالفعل تزوجت بواحد من الذين قدموا لي مساعدة وهو باكستاني متعلم يدعى عبد الستار، درس التاريخ والفارسية والإسلام. وكانت لديه معرفة بالأدب الصوفي. طلب مني الزواج، وبناء على رغبتي قمنا بزيارة الباكستان.

العيش في بيئة إسلامية شرقية

O كيف كانت الحياة في الباكستان؟

□ لقد كانت تلك المرحلة هامة جداً بالنسبة لدراستي الإسلام لأنني تعلمت الكثير من زوجي ومن عائلته الذين كانوا محافظين وملتزمين بالإسلام، في حين كان بعضهم منخرطاً في الطرق الصوفية. لقد كنا نزور الباكستان باستمرار حتى أنني يمكنني تقدير ما قضيته من وقت هناك بأربعة سنوات. حاولنا عدة مرات أن نستقر هناك ولكنني كنت أصاب بالمرض مما يضطرنا إلى العودة أولاً إلى انكلترا ثم هولندا مؤخراً.

O كيف وجدت هذه العائلة التقليدية؟ وكيف كانت علاقتهم بك كمسلمة غربية؟

□ لقد كنت أكتسب خبرة في كل مرة نمكث فيها في الباكستان. وكذلك أعتبره فترة زواجي التي استمرت طوال ٢٥ عاماً هي فترة تدريب. فأنا لم تتح لي الفرصة كي أدخل الجامعة ولكنني قضيت فترة بلوغي بقراءة الكثير من الكتب الهامة. كما استفدت كثيراً من هدي زوجي وشبكة علاقاته في الباكستان. لقد كان قادراً ليس على توفير المعلومات فحسب، بل على تربيتي وحتى يتحداني إذا كان ذلك ضرورياً. لقد تعلمت كيف أقرأ القرآن باللغة العربية، وفهمه في عملية تدريجية طويلة.

لقد أكسبني العيش في قرية صغيرة في الباكستان خبرة ذات قيمة: العودة

للقواعد في كل شيء. كانت البيوت مبنية من الطين. ولم يكن آنذاك طريق مبلط ولا كهرباء ولا تلفون ولا ماء نظيف. لم أكن أفهم اللغة مما يسبب لي عزلاً اجتماعياً. وقد أجبرني ذلك لسؤال نفسي: هل هذا هو الإسلام الذي تبحثين عنه؟ وهل كنت مثالية وأنت تواجهين كل هذه المصاعب؟ هل أنت مستعدة لمواجهة هذا الواقع أم كان من الأفضل أن تجلسي على كرسي مريح وتعشقين أفكاراً رومانسية؟

❍ **هل اصبت بالاحباط في ذلك الوقت؟**

❑ نعم، كثيراً. بعض الأشياء كانت صعبة جداً مثل القيود الاجتماعية للمرأة، وبعضها مشاكل عملية صرفة مثل عدم وجود مراحيض.

❍ **هل كنت تعتنين بزوجك في تلك الحالة؟**

❑ في قسم من الوقت لأن في العائلة الممتدة تعيش عدة أجيال من الأقارب مع بعضها البعض أو إلى جانب بعضها البعض. ويجري تقسيم الأعمال على عدة أشخاص. فعندما كنا نمكث عنهم كانوا يعتنون بنا. في البداية كان ذلك رائعاً، فلو أردت شيئاً أجدهم يحبون جلبه لي. ولكن بعد فترة من الزمن أصبح الأمرلا يطاق. فعندما كنت أحتاج لشيء وأطلبه منهم لا أستطيع الحصول عليه.

❍ **مثل ماذا؟**

❑ قاموس بالأوردية.

❍ **هل كان ذلك غير متوفر آنذاك؟**

❑ كلا، لم يكن الأمر كذلك. فلو ذهب أحد إلى المحلات يستطيع أن يجد ما يريد ولكن كانوا لا يريدون شراءه لي. وبدلاً من ذلك كانوا يسألونني: ماذا تريدين أن تفعلي بالقاموس؟ فإذا أردت تعلم اللغة الأوردية أو البنجابية فعليك أن تستمعي لنا فقط.

❍ **بأية لغة كنت تتحدثين معهم؟ وهل تعلمت اللغة العربية؟**

□كنت أتحدث معهم بالأوردية. لقد تعلمت العربية فقط لقراءة القرآن. كما تعلمت شيئاً من الفارسية. فهذه ثلاث لغات شرقية صرت قادرة على معرفتها إلى حد ما.

O هل اكتسبت الجنسية الباكستانية؟

□ حاولت ذلك مرة واحدة ولكنها كانت اجراءات معقدة. في الواقع لم يكن الحصول على الجنسية الباكستانية ذا قيمة عملية. فقد كنت ولا أزال أحصل على الفيزا الباكستانية بسهولة، لكن الحصول على فيزا هولندية على الجواز الباكستاني يتضمن مشاكل عديدة. فالبلدان الأوربية تضع قيوداً متشددة كي لا تسمح للباكستانيين بدخولها والاستقرار فيها.

O كم طفلاً لديك؟

□ لدي ولدان، أحدهما ولد في انكلترا بعد عودتنا من الباكستان والآخر ولد في هولندا.

O أين قضيت الخمس وعشرين عاماً الماضية؟

□ في بضعة بلدان لأن زوجي كان يجد صعوبة في الحصول على عمل في هولندا يناسب تحصيله الدراسي وطبيعته الحساسة. فعندما يواجه بعض المصاعب في العمل في هولندا ينتابه شعور بالحنين إلى بلده Homesick. في انكلترا عمل كمفتش في الباص، وبسبب التمييز العنصري لم يعد باستطاعته أن يرى أي شيء جيد. وقد أحبط جداً من ذلك. وكنت أقول له لعله يجد في هولندا فرصاً أفضل ولكنه لم يدرك في ذلك الوقت أنه الكثير من الأجانب يأتون إلى هولندا للعمل كعمال. ولذلك لم تكن حركتنا باتجاه هولندا موفقة. لقد حصل على عمل هنا ولكنه عندما أصيب بمرض الحنين للوطن قررنا العودة إلى الباكستان. وهناك كانت لدينا مشاكل من نوع آخر، فقررنا العودة إلى أوربا مرة أخرى. وقد تكررت هذه الحالة عدة مرات. وفي كل مرة كنا نفقد تقريباً كل ما نملكه لنعود إلى الصفر من جديد.

○ متى استقريتم في هولندا لآخر مرة؟

□ قبل عام ونصف من وفاته. لقد أصيب زوجي بمرض السكري. وكان ذلك شائعاً في عائلته، ولكنه لم يكن يريد القبول بأنه مصاب بالسكري. ولم يكن يقبل أنه قد ورث ذلك من والده. ولذلك بقي دون معالجة حتى صار مرضه غير مسيطر عليه. ولعل واحد من الأعراض الجانبية لمرضى السكري هو الاكتئاب النفسي. فبعد فترة من الزمن أخذ يشعر بالكآبة بشكل صار كل شيء يسير في خطأ. وهناك آثار نفسية وجسدية لمرضى السكري. وقد تلونت سنواته الاثنا عشر الأخيرة بهذه الآثار حتى توفي عام ١٩٩١.

○ اين توفي؟

□ عندما ذهبنا إلى الباكستان بعد أداء مناسك العمرة في مكة المكرمة، أراد أن يموت في الباكستان. قلت له: انت لا تدرك ما تفعل، تريد أن تموت هناك. فإذا لم يكن لديك مشكلة ولكن ستكون مشكلة لعائلتك. كيف يمكنهم رؤيتك وأنت تعاني. كما أنه يمكن تلقي العلاج في هولندا وليس في الباكستان، على الأقل ليس في قرية نائية. لماذا تفعل ذلك بعائلتك وأطفالك وزوجتك؟ بعد ذلك قررنا العودة إلى هولندا.

عندما مات زوجي كنا نعيش في هذه الشقة. لقد دفن في روتردام، فقد أصر على أن يدفن هنا وليس في الباكستان، لم لا هنا؟ فالله موجود في كل مكان. وبدلاً من المكوث في المنزل كأرملة حزينة، قلت: أعطوني شيئاً أفعله، أتحدث عن الإسلام أو أي شيء آخر.

منظمة "النساء" للمسلمات الـهولنديات

○ حدثيني عن منظمة "النساء" Nisa –Al ودورك في الاعلام الـهولندي.

□ عندما كنت شابة، كنت أعطي محاضرات حول الإسلام. في ذلك الوقت كانت هناك مجموعة نسوية تدعى "النساء"،وهي شبكة علاقات تتألف غالباً من نساء غربيات يسعين إلى مساعدة بعضهن البعض في شيئين: الأول، تحسين

معرفتهن بالإسلام ليكون أكثر فهماً وتقبلاً. فلو قامت احداهن بقراءة كتاب صعب فستقوم بالتحدث عنه وعرض ما يتضمنه عليهن. وبهذه الطريقة يقمن بتقوية اطلاعهن بالإسلام. والشيء الثاني، هو أنهن يقمن بمناقشة مشاكل اجتماعية معينة مثلاً مشاكلهن مع والديهن، مع أزواجهن، مع أطفالهن، الخ. وقد كنت نشطة معهن.

O هل كنت عضوة في منظمة النساء؟

☐ لم أكن عضوة ولكن كنت أدعى لالقاء محاضرات، وكان ذلك في بداية الثمانينات. كما كنت نشطة في مجلة إسلامية هولندية تسمى "قبلة Qiblah". وقد دعاني رئيس تحريرها عبد الواحد فان بومل لكتابة مقالات فيها.

المجلس الإسلامي في هولندا

O حدثيني عن دورك في المجلس الإسلامي في هولندا.

☐ هناك مجلسان للمسلمين في هولندا هما: المجلس الإسلامي في هولندا Islamitische Raad Nederland, IRN والذي يتألف من ثلاثة منظمات إسلامية كبيرة وهي المغاربة المرتبطين بحكومتهم، والأتراك التابعين لمؤسسة "ديانت" والتي هي قسم الشؤون الدينيةفي الحكومةالتركية، والمنظمات السورينامية. وهذه المنظمات لا تبدي ميلاً مهما كان قليلاً لدخول المنظمات التي تعارض الحكومتين المغربية أو التركية. فهذه المنظمات المنضمة في هذا المجلس تمثل الإسلام الرسمي.

ولذلك قامت الجمعيات والمنظمات التي لم تنضم لهذا المجلس بتشكيل مجلس آخر هو المجلس الإسلامي الهولندي Nederlandse Moslim Raad, NMR. وانضم المسلمون الهولنديون إلى المجلس الأخير. وقد طلبت مني منظمة النساء تمثيلها في المجلس الإسلامي الهولندي NMR. وهكذا فالمنظمات الإسلامية التي لم تنضم إلى IRN انضمت إلى NMR. ويضم المجلس الإسلامي الهولندي حوالي عشر منظمات إسلامية معارضة لحكوماتها مثل حركةملي

غوروش التركية، وأخرى مغربية ومصرية وجزائرية وسورينامية معارضة.

لقد كانوا بحاجة إلى سكرتيرة ولأنهم كانوا يعملون ولديهم نشطات في جمعياتهم ومساجدهم، فلم يكن لديهم وقت، لذلك طلبوا مني تولي وظيفة السكرتاريا. وقد كان من المناسب لهم جداً أن أعرض خدماتي عليهم. وهذا يفسر انتخابي سكرتيراً عاماً للمجلس الإسلامي الهولندي.

○ في اي وقت كان ذلك؟

□ انتخبت للمرة الأولى عام ١٩٩١ والثانية عام ١٩٩٣. وهكذا بقيت من عام ١٩٩١ ولغاية نهاية عام ١٩٩٦. لقد واجهت مشكلة حالت دون استمراري في منصبي. فقد أبدى بعض أعضاء المجلس عدم ارتياحهم مني لأنني حضرت لقاءً مع عمدة القدس (إسرائيلي). كان يزور هولندا وطلب اللقاء بممثلي الجالية المسلمة اضافة إلى ممثلي الأديان الأخرى في هولندا. لقد كنت موافقة على حضور اللقاء وناقشت الأمر مع رئيس المجلس السيد مادو Maddoe (سورينامي) والذي وافق على تمثيل المجلس في اللقاء.

○ متى كان ذلك؟

□ أعتقد أنه كان عام ١٩٩٤ أو ١٩٩٥. كانت هناك منظمتان مصريتان في المجلس الإسلامي الهولندي،واحدة للرجال وأخرى للنساء. في الاجتماع اللاحق اعترضت سيدة مصرية -كانت قد فقدت زوجها في الحرب مع إسرائيل،وكانت سيدة لطيفة، ولكنها في هذا الأمر كانت غاضبة جداً- قائلة: لا يمكن الوثوق بساجدة. قلت: حسناً أنا أعمل في سبيل الله لمدة ست سنوات. فقد كنت لا أتقاضى أجراً على عملي، بل كنت أصرف من مالي الخاص على المكالمات الهاتفية وأثاث المكتب. أنا لست أرملة ثرية، وكنت أؤدي ذلك العمل ليلاً ونهاراً، أقرأ الأوراق، أرد على الرسائل، وأحفظها في الأرشيف. قلت لهم: إذا لم تعد هناك ثقة، فأنا أستقيل من هذا المنصب. ثم صار أحد الأشخاص سكرتيراً، ولكن رئيس المجلس طلب مني الاستمرار بتمثيل المجلس أمام الاعلام الهولندي لأن

الصحافيين يريدون الحديث مع شخص ما، وجميع أعضاء ادارة المجلس مشغولون بعملهم. واستجبت لطلبه، وبقيت أؤدي مهمة الناطق الرسمي للمجلس حتى عام ١٩٩٧ حين قلت لهم: أريد التوقف عن هذا العمل لأنه لا يمكنني التحدث أمام الصحافة في شؤون المجلس لأنني لا أحضر اجتماعات المجلس. اضافة إلى ذلك لا يوجد محضر تدون فيه الاجتماعات بحيث يمكنني مطالعتها لمعرفة ما يجري في المجلس. فهم لم يتمكنوا من الحصول على سكرتير مناسب لأنه ليس لديهم وقت. في الواقع كانت تجربة مرة. ولو كان أي نوع من الرومانسية حول الإسلام والمسلمين، فقد جرى تدميرها.

O ما نوع النشاطات التي كان يقوم بها المجلس الإسلامي الهولندي لصالح الجالية المسلمة؟

□ لعل أهم نشاطاته هي الاذاعة الإسلامية. منذ البداية كان لي دور في تهيئة بعض البرامج لأنه لا أحد يمكنه ذلك آنذاك. وكانت المجلس الإسلامي في هولندا IRN يشرف في البداية على الاذاعة الإسلامية. وكان يحصل على الدعم المالي لتقديم برامج دينية في التلفزيون الهولندي، ولكن كانت هناك مشاكل رغم محاولاتهم الدؤوبة. من المشاكل التي واجهتنا أن العاملين كلهم متطوعون. كما وجهنا مشكلة في التمويل حيث أن الحكومة تدعم مالياً برامج الراديو والتلفزيون فقط وليس لشيء آخر. كانت هناك برامج متنوعة: للشباب، للنساء، لكبار السن، للإعلام، و لكن من سيقوم بها؟ متى؟ وكيف؟ وبماذا؟

عندما تراجع أية وزارة يطلبون منك طلباً هو أن تعرف أن الدين مفصول عن الدولة. وهم غير مستعدين لدعم منظمتك إذا كان لديك برنامجاً دينياً. لذلك لم يكن هناك تماسك في العمل لأنه لم يكن هناك هيكلاً قوياً للعمل. ما يزال المسلمون يحاولون بصعوبة بناء أنفسهم في هذا المجتمع،ولديهم مشاكل مع عائلاتهم ومع مساجدهم. فكيف يمكن أن يمنحوا المال والوقت؟

وأمر آخر أحب الاشارة اليه هو أن غالبية المسلمين الذين قدموا إلى هولندا

هم عمال ذوي مهارة متدنية. وقد كان هذا الأمر صعباً بالنسبة لي. وأكثرهم لا يستطيع فعل شيء، ليس لأنهم لا يريدون بل لأنهم لا يقدرون. وكل شيء عندهم يوضع في الأجندة السياسية للجماعات التي داخل المجلس أو بين المجلسين. لقد كان وقتاً عسيراً، حتى أنني كنت أعود إلى البيت منهكة محملة بكل هذه المشاكل.

O إذن كنت تفضلين القاء محاضرات؟

☐ إلى جانب عملي، كنت ألقي محاضرات. وبدون ذلك لم يكن باستطاعتي العمل كسكرتيرة. في الواقع كنت أحصل على بعض النقود من القاء محاضرات. لا تنسى أن النشاطات العامة سواء مع الاعلام أو الحياة السياسية، لا يدفع فيها أجر. كما أن الناس لا يأخذونك بجدية كشخص بل للذين تتحدث عنهم. لقد أصبحت معروفة جداً كممثل لقطاع من المسلمين في هولندا. وهذا ما لا يعجب كثير من المسلمين الذين يقولون: ماذا؟ انها امرأة، انها هولندية. أن قضية الهوية جعلتني أقول(انني لا أملك هوية)أنك سرعان ما ترفض من قبل أي شخص لا يشاركك في هويتك. في هذا الأمر، المسلمون ليسوا بأفضل كثيراً من الآخرين.

O هل شاركت في مؤتمرات وندوات وبحوث إسلامية؟

☐ نعم، لدي بحوث ودراسات شاركت فيها في هولندا وخارجها.

نشاطات المسلمين الهولنديين

Oهل بامكانك رسم صورة عن المسلمين الهولنديين؟ كم هو عددهم؟ ما الدور الذي يلعبونه كوسيط بين الثقافة الغربية والدين الإسلامي؟

☐ أولاً لدينا مشكلة في التعريف. يوجد في هولندا بين ٦٠٠ إلى ٨٠٠ ألف مسلم، يصنف قسم منهم بأنهم هولنديون على أساس الجنسية وجواز السفر.

[تفهم ساجدةعبد الستار مصطلح "المسلمين الهولنديين" خطئاً لأن المقصود به هم الهولنديون الذين يعتنقون الإسلام، ولكنها تعتقد أنه يعني جميع المسلمين

الذين يقيمون في هولندا سواء من المهاجرين أو من أهل البلاد]. كيف تعّرف المسلم في هذا السياق؟ لأنه في عدة حالات، أو أغلب الحالات، يقصد به المرأة التي تعتنق الإسلام بهدف الزواج، الزواج بأجنبي مسلم. في مثل هذه الحالات هناك نسبة هامة من اعتناق الإسلام تكون بدافع الزواج، وليس عن قناعة حقيقية. كم ؟ لا توجد طريقة لمعرفة ذلك. ولا توجد طريقة دقيقة لتخمين نسبتهم. كم عدد الناس الذين يسمون أنفسهم مسلمين في هولندا؟ لا يوجد سجل رسمي بذلك. عندما أُسأل في الاعلام كنت أجيب أنه يوجد بين ألف إلى بضعة آلاف مسلم هولندي، ولكن هذا تخمين.

وكما ذكرت آنفاً، أن غالبية النساء اللاتي اعتنقن الإسلام هن نساء عمليات. في حالات كثيرة يكون الأمر قضية ثقافة. البعض منهن يرين أنهن يجب أن يبحثن في القرآن لن مشكلتهن تعود للمصادر. يوجد باللغة الهولندية أدب حديث حول الإسلام والمسلمين. وهناك فرق بين الكتابات التي يقوم بها غير مسلمين، أكاديميين أو مستشرقين، وبين ما يكتبه المسلمون. فكل طرف لديه رؤية مختلفة. أن كتابات غير المسلمين مفيدة، ولكنها ليست أساسية لشخص يؤمن بالإسلام. بعض المسلمين الهولنديين بدأوا بالتأليف حول الإسلام وتتلى دارين للنشر هذه المهمة هما منشورات النور Noer –An والأخرى منشورات الواحة Oase. كما يقومون بترجمة المؤلفات الإسلامية إلى اللغة الهولندية.

○ هل تعتقدين بان المسلمين الهولنديين يثرون الفكر الإسلامي؟

□ ما يقومون به هو غالباً ترجمة لما هو منشور بلغات أخرى. وهم يركزون عادة على القواعد والأحكام الإسلامية. يريدون أحكاماً شرعية من بعض العلماء. هم يترجمون آراء متشددة جداً لأنه توجد أشياء كثيرة لا تستطيع فعلها لأنها ضد السنة أي حرام. فهم يساوون بين السنة وأحكام القرآن. هناك أناس مثل عبد الواحد فان بومل وحمزة زيد، والأخير كتب كتاباً صغيراً يعرض فيه الإسلام على أنه ايمان روحي. هناك رؤى مختلفة، فمثلاً نصر حامد أبو زيد، الذي تنشر كتبه

هنا، وتترجم إلى الهولندية، لديه أجندة سياسية تختفي وراء كتاباته. إذن هناك ثلاثة أنواع من الكتابات هي:

١- قسم يركز على الأحكام والمقررات.

٢- قسم يركز على التصوف والروحيات. فهي تحاول حل المشاكل الاجتماعية من خلال طرح حلول ذات بعد روحي.

٣- والقسم الثالث ذات هدف سياسي مثل كتابات أبو زيد ومحمد أركون.

إن الأدب الأكثر اثارة للاهتمام وهو أدب أصيل وحديث، هو الأدب الذي يكتبه المسلمون الهولنديون أو المسلمون الذين يعيشون لفترة طويلة في هولندا. فكثير منهم يظهرون رؤية معتدلة، بعيدة عن التشدد، وغالباً ما لا يعطون للأحكام الشكلية أهمية مركزية.

O هل توجد محاولة لتفسير القرآن أو السنة من قبل المسلمين الهولنديين؟

❑ نعم، بالتأكيد.

O اذكر هنا يان بيرينهاوت Jan Berenhout.

❑ إنه من طائفة الأحمدية.

O إنه يدعي أن أكل الخنزير ليس حراماً في الغرب ولكنه محرّم في البلدان الحارة.

❑ هذه رؤية جماعة الأحمدية للأمر. هناك مثال أفضل وهي السيدة ماريته بوخارتس MarietteBogaarts . لقد كتبت بعض الكتابات حول وضعية المرأة بشكل تسعى فيه إلى تفسير الإسلام بطريقة تذهب بها شططاً، مثل بيرينهاوت. نظراً للاحباط الكبير في الثقافة والسياسة في البلدان الإسلامية، فالمسافة تبقى بعيدة عن تفسير عام. ومن الأفضل البدء من موضع الطالب الذي يركز على تعلم الأشياء التي لا يتفق معها أولاً. بعد ذلك بامكانك أن تضع تفسيرك.

قدّم السيد عبد الواحد فان بومل بحوثاً كثيرة في الفكر الإسلامي. قد تتفق معه أو لا تتفق، ولكنك ستجده قد قام بواجبه "المنزلي" أي رؤيته كهولندي مسلم. وأنا

قمت بواجبي، مثلاً ألفت كتاباً بعنوان "وضعية المرأة في الإسلام" والذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٨٧. لقد أرسلت مسودته لعدد من العلماء،والذين قرأوه وكتبوا لي ملاحظاتهم، فقمت باعادة كتابته بناء على ملاحظاتهم.

○ ما هو دور المسلمين الهولنديين؟

□ لقد دفعوا لأداء دور محدد. فعندما تكون هناك أزمة، مثلاً في العراق أو ليبيا أو أفغانستان، تجد أن المسلمين يتعرضون لمضايقات من قبل الهولنديين وخاصة بسبب عدم تمكن المسلمين من التعبير عن أنفسهم بوضوح. عندها تكون المهمة بيد المسلمين الهولنديين الذين يأخذون زمام المبادرة. ولكن ذلك ليس سهلاً، لأنه يتوجب عليك أن تستمر في الدفاع عن نفسك، وعن عائلتك عن مجتمعك ككل. لا أستطيع أن أخبرك بحجم الهجوم الذي أتعرض له من قبل الهولنديين: كيف يمكن أن تكونين حمقاء إلى هذه الدرجة وتؤمنين بهذا الدين؟ أنت لا تبدين غبية جداً ولكن كيف يمكنك أن تكوني غبية إلى هذا الحد؟ أنت امرأة وقد اعتنقت الإسلام، وتعلمين أن الإسلام يضطهد المرأة!

الهولنديون والمسيحية

○ هل تعتقدين أن العمل مع الجالية المسلمة كان صعباً بالنسبة لك؟

□ معظم الناس هنا مسيحيون، وكثير من الهولنديين بلا دين على الاطلاق، فهم يؤمنون بالإنسانية Humanism. ولديهم بعض العواطف تجاه عيد الميلاد، وليس أكثر. لم يكن للكثير من المسلمين الهولنديين أي توجه ديني قبل اعتناقهم الإسلام لكنهم اكتشفوا فكرة الدين فقط من خلال التقائهم بالإسلام. إذن فليس لديهم خلفية مسيحية. أعتقد أنه يجب التمييز بين أولئك الناس. وحتى الذين ينتمون إلى عائلات مسيحية فهم لم يمارسوا المسيحية. لقد طوروا اهتماماً في ثقافة دخيلة (الإسلام). فبعضهم دخل في الإسلام وهو جديد عليه. في المرحلة الأولى يكون الفرد مشبعاً بهذا الاحساس ثم يريد أن يثبت أنه مسلم لكل شخص يحيط به، سواء أعجبه ذلك أم لا. في مرحلة متأخرة يصبح هؤلاء الأشخاص أفراداً

طبيعيين مرة أخرى. كل شيء يجد مكانه، وتبقى الفقاعات تطفو على السطح. عندها يكونون مساهمون جيدون لفهم الإسلام.

أنا نشطة عادة بين المسلمين الأجانب. وأعتقد أن هذا عمل كبير. وكل من يستقر في بلد آخر لا يمكنه تفادي التفاعل مع المجتمع المضيف. إذا لم تكن راغباً بضياع دينك، فمن الطبيعي أنت بحاجة إلى التكيف. أعتقد أنه على المسيحيين وحتى المسلمين في مختلف البلدان أن يتشجعوا على ابداء الملاحظات على ما قام به المسلمون الآخرون، غربيين أو غير غربيين، أفارقة أو آسيويين، لأن ذلك يجعلهم يدركون ما هو الإسلام وما هو الوجه المقبول للثقافة. أن جوهر الإسلام واحد، وكل هذه الثقافات متغيرة ومتكيفة. وطالما أنها متحولة فيمكنك أخذها أو تركها. تعلم من الأشياء الجيدة من ثقافات المسلمين الآخرين، وتجنب سيئات الثقافات الأخرى.

الشعور بالانتماء للهوية الهولندية

○ **هل تعتقدين أن المسلمين الهولنديين يلعبون دوراً هامشياً؟**

□ هامشياً جداً. أريد أن أضيف شيئاً آخر للنقاش السابق وهو أن معظم المسلمين في هولندا هم جماعات تنتمي إلى قومية معينة. في الواقع لقد تعلموا الإسلام من خلال ثقافتهم القومية وهم منسجمون مع هذه الثقافة. والكثير من المسلمين الهولنديين لا يشعر مثلما يشعر بقية المسلمين. وكثير من المسلمين الذين يصنفون بأنهم مسلمون هولنديون لكنهم ليسوا كذلك. فأنا لا أحمل شعوراً محدداً بالانتماء الهولندي أو الجنسية الهولندية على الاطلاق. وامتلاكي الجنسية الهولندية يعود لأغراض عملية بحتة.

○ **لو هاجم احدهم القيم الهولندية، فبماذا تشعرين؟**

□ لو كانوا على حق، فهم محقون. وإذا كانوا على خطأ، فهم مخطئون. ولكن لو قال أحدهم: يجب أن تعرفي نفسك بجنسية معينة، فسأختار الجنسية الباكستانية.

○ **هل يوجد مسلمون هولنديون نشيطون في المنظمات الإسلامية؟**

□ عادة يجري "استعمال" المسلمين الهولنديين لأغراض عملية بسبب لغتهم الهولندية، وعلاقاتهم بالوزارات الهولندية. حالما يعبر مسلم هولندي عن رأي أو وجهة نظر إسلامية لا تتطابق تماماً مع تيار الجمهور المسلم، يقال: ماذا تعرف هذه؟ انها امرأة وهولندية!

○ **هل هو تشكيك؟**

□كلا، انه أكثر من تشكيك، انه تجاهل. أن غالبية المسلمين يتجاهلون آراء المسلمين الغربيين،ولكنهم يستخدمون المسلمين الغربيين كشعار لاثبات "نحن" المسلمين الحقيقيين و"نحن" بإسلامنا. ونحن سنفتح العالم لأن بعض الهولنديين اعتنقوا الإسلام. فهذا شكل من الاستغلال. أنا لا أقول أن كل شخص هو كذلك، ولكن هذه حالة موجودة.

المسلمون الغربيون يتعرضون للتمييز العنصري

○ **هل تعرضت للتمييز؟**

□ نعم، تمييز من كلا الطرفين: من المسلمين ومن غير المسلمين. فالمجتمع الهولندي يطرحك خارجاً. وسأذكر بعض القضايا التي حدثت لي قبل سنين. في احدى المرات كنت جالسة في القطار، وكانت تجلس مقابلي سيدة هولندية. في تلك الفترة ولمدة قصيرة كنت أغطي رأسي، وكنت جالسة مشغولة بقراءة كتاب. عندما أغلقت الكتاب، سألتني السيدة: لم أكن أعلم أنه أنتن النساء [المسلمات] مسموح لكنّ بالقراءة! لقد كانت تنظر لي بلطف،وأبدت تعجبها بسرور. هاهي ترمي بوجهي عنقود من الفرضيات. ماذا عساني أن أفعل؟ هل أسألها: ماذا تعنين أنتن النساء؟ أو أشرح لها أنه لا يوجد اعتراض في الإسلام على النساء من القراءة. هذا مثال من المجتمع الهولندي.

ومثال آخر من المجتمع المسلم. في أحد السنين، سافرنا أنا وزوجي وأولادي إلى كندا. وصادف أثناء زيارتنا حلول عيد الأضحى. وقد أقيم حفل كبير للجالية

الآسيوية، من الباكستان، من بنغلاديش، الخ. كان زوجي جالساً مع الرجال وأنا مع السيدات. في النهاية، كان زوجي يتحدث مع شخصين فاقتربت منهم وقلت: السلام عليكم، عيد مبارك. وسرعان ما التفت الي أحد الرجلين قائلاً: هل أنت مسلمة؟ قلت له: لقد قلت السلام عليكم. لقد اعتقدت أنك فهمت عندما قلت السلام عليكم. فقال: ولكنك لا تشبهين المسلمين!

O يحدث ذلك في الأوساط المسلمة. أذكر لك أن أحد المسلمين الانكليز دخل مرة إلى مسجد رواده من الآسيويين. يقول: عندما كنت اجتاز الصلاة، كنت أرى العيون تتلفت حولي وكاني لم اكن مسلماً يدخل مسجداً، بل رجلا أبيض يدخل غيتو آسيوي. لقد كان هذا هو انطباعي.

□ لقد عبرالرجل بوضوح بقوله "ولكنك لا تشبهين المسلمين". السؤال عن الهوية الإسلامية، هل هي هوية دينية أم هي هوية دينية مع صفات قومية؟ هذا على الرغم من أنني كنت أغطي رأسي، وأرتدي ملابس إسلامية، وحييتهم بتحية الإسلام: السلام عليكم، وهنأتهم بالعيد: عيد مبارك.

المرأة الهولندية المسلمة تقول: عندما نقول "نحن مسلمون"، فالآخرون يعتقدون أننا أفضل من المسلمين العاديين. هل تدعو نفسك مسلماً؟ هل تصلي خمس مرات في اليوم؟ قد يكون الجواب لا. ولكن كل شخص يقبلك كمسلم بلا سؤال. انه من العراق، فهو مسلم. وإذا كنت غربياً، فيجب أن يروك تصلي خمس مرات. كما أن اخلاصك للدين يبقى موضع التساؤل. أنا لا أقول أن ذلك حالة فريدة للغربيين المسلمين،ولكنه أمر مؤلم. عندما يواجه هؤلاء المسلمون الغربيون عائلاتهم، فعائلاتهم تنظر اليهم أنهم أصبحوا مسلمين. في الواقع فأنت لا تنسجم مع أي جماعة تماماً في كل الأماكن. لست مهتمة لأنني قد اعتدت على ذلك. منذ أن كنت طفلة صغيرة، كنت بعيدة عن منزل اسرتي، ولذلك أستطيع التعامل مع هذه الحالة. ولكن بعض المسلمين لا يستطيعون التعامل معها. لقد صار دين المسلم مشكلة.

O فيما يتعلق بموقف المجتمع الهولندي من الإسلام ساتناول بعض القضايا الملموسة مثل قضية سلمان رشدي. كيف تحللين موقف الغربيين وخاصة المجتمع الهولندي تجاه هذه القضية؟ هل أيدوا وساندوا سلمان رشدي لانهم يؤيدون حرية التعبير أم لانه هاجم الإسلام؟

□ لقد أعطى سلمان رشدي اسماً للشعور بتفوق الغربيين. في الواقع، هناك عدد قليل فهموا ما كتبه. أولاً لأنهم لم يقرأوا الكتاب [آيات شيطانية]، وأنا بضمنهم لأنه ليس كتاباً مثيراً أو لأنه ليس سهلاً في القراءة. الأمر لا يتعلق بسلمان رشدي كشخص، بالرغم مما يقوله، ولكن يوجد شيء خلف ذلك. إنه عدم الشعور بالارتياح عندما يبدي الآخرون آراءهم في أرضك. الغربيون يشعرون بالأمن الكبير في عالمهم، فهم قد استعمروا البلدان الأخرى. وقد أبعدوا ليس الدين بل ثقافة الشعوب الأخرى عنهم. ولكن توجد جماعة واحدة ترفض الخضوع لهذا المنطق. انهم ليس اليابانيون لأنهم انساقوا وراء "الدين" التجاري للغرب. وهم ليسوا زنوج أمريكا لأن غالبيتهم اعتنقوا المسيحية وصاروا سعداء جداً في استنساخ السلوك الغربي والقيم الغربية.

كلا، انهم المسلمون. من هؤلاء المسلمون؟ بماذا يفكرون؟ لا يقرون بالجميل لأننا رفعنا من قيمنا الغربية. انه تحدي،وخاصة عندما يكون المسلمون هنا في أوربا، أن ذلك انتهاك لحرمتنا. منذ أن انهار المعسكر الشيوعي، لم يبق من تحدي أمام الغرب سوى المسلمين. انه ليس بلداً معيناً، انه ليس العراق كدولة، وليس صدام حسين، وليس سلمان رشدي، وحتى ليس الخميني. أن الخميني من صنع الاعلام الغربي. لم يكن أحد يعرف الخميني، لقد كان مجرد رجل دين صغير يبحث عن ملجأ له في فرنسا.

O لقد كان قمة في الهرم الديني الشيعي، فهو مرجع ديني وليس رجل دين صغير كما ذكرت. وكان معروفا وله مقلدون واتباع قبل الثورة. ولكن بعد

الثورة صار قائداً سياسياً أيضاً.

□ ولكن لا أحد كان يعرفه، وحتى في ايران كان هناك قليل من الناس يعرفونه.

○ ليس هذا الكلام دقيق، بل قاد الامام الخميني ثورة عام ١٩٦٣ اضطر الشاه اثرها إلى نفيه خارج البلاد.

□ لقد بدأ نجمه يسطع عندما أخذ الاعلام الغربي يتجمع حول منزله. أن أولى التقارير التي نشرت عنه كانت من قبل وكالة الصحافة الفرنسية. لقد تمت صناعة شهرته من قبل وسائل الاعلام، تماماً مثل أسامة بن لادن الآن. من هو أسامة بن لادن؟ أنه شخص غبي ومشوش. انه رجل لديه بعض الأفكار ذات خط فكري واحد متجاهل لكل الأسباب الأخرى. انه شخص مخبول. لقد صار رمزاً للشباب المسلم المحبط. وبنفس الطريقة صار سلمان رشدي بطلاً لأنه ذو خلفية إسلامية، ويجري الدفاع عنه لأنه اتخذ ملجأ في الغرب. مثل هذه الشخصيات تصبح ذات سمعة قوية بسبب الاعلام. أن القضية لا تتعلق برشدي كشخص هام ولكنه هام بالنسبة لنفسه لأنه كان يمثل حاجة حيوية: التشكيك بالمسلمين بين الغربيين. وهذه قضية لها تاريخ طويل، ولها أبعاد سياسية وثقافية وسيكولوجية. وخاصة العنصر السيكولوجي. فإذا لم يكن هناك رشدي، لكان لابد أن يوجد شخص آخر. تماماً مثل هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر التي أثارت الغرب. لم يستطيعوا اثبات كيف تأتى للمهاجمين تنظيم مثل هذه العملية الدقيقة. وكالعادة قاموا باعتقال أشخاص لأنه لابد أن يتهم أحد بها. فلو لم يكن أسامة بن لادن لكانوا صنعوا شخصاً آخر. انها حاجة اجتماعية ـ نفسية، ونفس الشيء ينطبق على ايران حيث كانت هناك حاجة لمقاومة سياسات الشاه التي كانت تقضي بشكل منظم على كل العناصر التقليدية في ايران وبسرعة. وفي الغرب هناك حاجة لتسليط الضوء على من هو سيئ حقيقة في العالم الإسلامي.

○ الاعلام الغربي يعزو الأحداث التي رافقت الاحتجاج على رشدي بأنها

تعود إلى الرغبة في الانتقام وكراهية الغرب.

❑ كلا، لا أعتقد ذلك. أن الانفعال السائد بين الغربيين كان هو الخوف، والخوف أمر طبيعي. ولكن عندما يشتد الخوف، يتحول إلى عدوانية. أن رد الفعل الأولي للخوف عادة ما يكون نوعاً من الحماية، أي تنسحب. أن الاستجابة الطبيعية للمسلمين هو الانسحاب، وليس التعبير عن مشاعرهم حول القضية كلها وفي العلن. أولئك، على سبيل المثال الأطفال، الذين لا يفهمون الدبلوماسية، لو قاموا بالتعبير عن أنفسهم فإنهم يجلبون انتباه الاعلام فوراً إليهم.

بعد ١١ أيلول/ سبتمبر قال الناس: أن كل ثقافتنا في هولندا ستختفي بسبب هؤلاء، أو: أن كل شيء جميل في هولندا يختفي بسبب المسلمين. لقد سمعت امرأة مسنة تقول: ماذا يحدث؟ ربما سنجد أنفسنا يوماً ما مجبرين على ارتداء الحجاب من قبل المسلمين. أن المسلمين يحتلوننا. قلت لهم: بالكاد يمثل المسلمون ٥٪ فقط من عدد السكان في هولندا. إنه الخوف،والخوف يكون لاعقلاني. هناك خوف لدى الجانبين. في المرحلة الأولى للخوف الذي ينسحب، ولا يكون له تأثير، عندها يبدأ الناس بالدفاع عن أنفسهم. وهم يدافعون عن أنفسهم بطريقة لا عقلانية.

❍ لماذا لا يوجد هذا الخوف لدى المسلمين؟

❑ المسلمون أيضاً خائفون.

❍ إذا كانوا خائفين، فلماذا لم يقوموا برد فعل عدواني، وفق المنطق الذي تذكرينه؟

❑ إنهم يعلمون أنهم مراقبون أكثر من السابق. سأذكر لك مثالاً آخر. حالما بدأ المجلس الإسلامي الهولندي بالعمل، لاحظت اهتماماً غريباً بي من قبل جهاز المخابرات الهولندي Binnenlandse Veiligheids Dienst, BVD فقلت لهم: لماذا لا تأتون أنتم وتزورونني. الأجهزة السياسية والأمنية مثل بقية الناس العاديين تنظر بريبة للإسلام. ربما أكون المرأة الوحيدة في الاجتماعات الدينية أو واحدة

ضمن بضعة نساء.دوما يكون من يمثل المسلمين هي امرأة ولا ترتدي غطاء الرأس، ومع ذلك تجد الهولنديين يدّعون أن الإسلام يضطهد المرأة. فكنت أقول لهم: ماذا تعتقد أنني أفعل هنا؟

O إلى ماذا تعزين هذا التصور للإسلام؟هل يعود الغربيين غير متدينين؟

❐ كلا، الشيء البسيط هو كل شيء يكمن في التباينات. حالما ترسم الخطوط، سيوجد اليمين واليسار. هذا قديم قدم المواجهة بين العرب والغرب المسيحي. من حين لآخر توجد مواجهات بين الجيران. وفي الوقت الذي يوجه فيه الانتباه نحو الحدود، ستكون هناك مصالح متناقضة على جانبي الحدود. عندما كانت أوربا العصر الحديث تركز على العدو الروسي، كانت الأضواء بعيدة عن الحدود مع المسلمين. ولم يحدث هناك شيئاً هاماً. ولكن بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، بدأ تسليط الضوء مرة أخرى على الحدود مع الإسلام. أن حالة التصعيد تعني: أن "نا" جيدون و"هم" سيئون، و "نحن" يسار لأن "هم" يمين. فإذا قلنا أنه بامكانك ممارسة أي نوع من الجنس الذي ترغبه، فهم سيئون لأنهم يقمعون الجنس. فهنا يجري التركيز على الاختلافات، وهذا ما يحدث الآن. يمكنك أن تفعل ما تريد.. بامكانك أن تحاول تخفض الايقاع، لكنك لن تستطيع ايقاف سير العملية. إنه شيء مثل قانون الطبيعة.

O وماذا عن الجانب الآخر من الحدود: المسلمون؟

❐ أنا أعرف كيف يتحدث المسلمون في الباكستان عن الغرب. ما يزال العهد الاستعماري في ذاكرة الكثير من الباكستانيين. ولذلك هم لديهم رأي محدد بالغرب. عندما أزور الباكستان ويرون وجهي، ينادونني بالبريطاني. فهاهي المرأة الغربية الوحيدة التي يعرفها كل شخص، مع نظرة نمطية تشير إلى أنهم يعتبرون كل غربي هو بريطاني واستعماري.

تصريحات الشيخ المومني حول الشذوذ الجنسي ورد فعل الاعلام الـهولندي

○ما رأيك بتصريحات الشيخ خليل المومني، إمام مسجد النصر في روتردام، بصـدد الشـذوذ الجنسـي؟ لقـد كانـت هـناك ردود افعـال كـثيرة، عقلانـية ولاعقلانية.[1]

□ كلها لا عقلانية، ولا يوجد بينها شيء عقلاني. أولاً لقد تم اجتزاء شيء خارج هذه الخطبة، ثم جرى نشره بلا سياق للخطبة. بامكانك أن تفعل ذلك مع أي شخص.. ومع أي كتاب وحتى الكتاب المقدس والقرآن الكريم، حيث تستطيع أن تقتطع جملة أو عبارة خارج السياق. في الواقع لا يوجد عرض متوازن في الاعلام. وربما ينطبق هذا على كل ميدان وكل سياسة.

الملحدون والإنسانيون Humanists لديهم تأثير قوي على الاعلام الهولندي. فهم لا يعيرون أهمية للقيم الدينية ولا يريدون أخلاقاً أو روحيات. وخاصة أن حضور الشذوذ الجنسي هو أمر غير ديني ويعتبر تحرراً متشدداً في قطاع الاعلام. وحالما يعلمون بوجود شيء يهاجم هذه النظرات وأساس فكرهم، فسرعان ما يحتجون علناً ضده. ولو هاجم أحد الدين فهم لا يهتمون به بل ولا ينقلون الخبر. وطالما كان الاعلام يخضع للضغط، فالقضية تبقى قضية من ينشر قبل الآخر قدر استطاعته. فلو كنت الأول، كنت الأحسن.

هناك القليل مما ينشره الاعلام يتضمن ملاحظات نابعة من بحث عميق حول

---

[1] في شهر مايس ٢٠٠١ أدلى الشيخ خليل المومني بتصريحات لشبكة NOVA التلفزيونية وصف فيها الشذوذ الجنسي بأنه مرض معدٍ يسري بين الشباب ويسبب الضرر للمجتمع الهولندي ويقضي على النوع البشري. أحدثت هذه التصريحات جدلاً وغضباً واسعاً في الأوساط السياسية والاعلامية والاجتماعية، حتى أن بعض نواب البرلمان والوزراء ورئيس الوزراء أدلوا بآرائهم بهذه القضية. وتم تقديمه للمحاكمة لكن القاضي حكم ببراءته من تهمة التميز لأن يتحدث عما هو موجود في القرآن وأحاديث النبي محمد (ص) . وهذه تعتبر من الحرية الدينية التي يضمنها الدستور الهولندي.

خلفية الموضوع. ولكن الغالبية ممن يكتبون لا يميزون بين التعاليم التقليدية القادمة من الإسلام كمفاهيم دينية، أي الإسلام الشكلي، وبين الاستماع الجماهيري القادم من المساجد. فإذا لم يخطب الامام بما يعجب مجلس إدارة المسجد، سيكون مصيره الطرد. ولما كان مجلس ادارة المسجد في الغالب يتألف من رجال كبار في السن، فماذا تتوقع أن يحصل في المسجد؟ وماذا يتوقع المصلون وبضمنهم الشباب؟ ستكون النتيجة البقاء في التمسك بوجهة نظر محافظة للإسلام. ربما يوجد مسجد أو اثنان في هولندا يختلفان عن هذه الوضعية. وكل هذه الأشياء التي تحدث في المساجد لا تجري متابعتها.

لقد حدث غضب ولكن ليس كبيراً لأنه لا يوجد في هولندا شخص آخر لا يحب ممارسة الشذوذ الجنسي علناً. يوجد كثير من الهولنديين لا يحبون ذلك، ولكن تصريحات المومني تعرضت للهجوم لأنه يدعي أنه يؤمن بالإسلام.

مسرحية "نساء المدينة"

O جرت نقاشات واسعة حول مسرحية "نساء المدينة"[١] التي منعت بلدية روتردام عرضها عام ٢٠٠٠. وقد اغضب ذلك بعض المثقفين والفنانين الصحفيين الهولنديين والذين رأوا بان الإسلام يخرج من حدوده وانه يقيد ثقافتهم. فما رايك؟

---

[١] مسرحية "نساء المدينة" مقتبسة من رواية للكاتبة الجزائرية آسيا جبار، المقيمة في فرنسا. وتتحدث الرواية عن الفترة التي اعقبت وفاة الرسول (ص) وتفترض الكاتبة أن السيدة عائشة كانت ترغب بأن يتولى والدها الخلافة، فيما كانت السيدة فاطمة الزهراء (ع) تدعم تولي زوجها علي بن أبي طالب (ع) الخلافة. وتتحدث الرواية عن صراع بين السيدتين في الشأن السياسي. وكان مخرج المسرحية يريد تجسيد شخصية السيدة عائشة في المسرحية، وقام بالاتفاق مع ممثلة مغربية لتمثيل هذا الدور. وكان من المقرر أن تقوم فرقة "المسرح الحر" بأداء المسرحية في ضاحية "دلفس هافن" التي يشكل المسلمون قرابة ٥٠٪ من سكانها، كما توجد فيها خمسة مساجد كبيرة.

❑ ماذا لو عرضت هذه المسرحية في العراق؟

❍ **لا يسمح لـها بالعرض في العراق.**

❑ سوف لن تقبل، أليس كذلك؟ إنها شيء يخالف الرأي العام للناس. في البيئة الهولندية قاموا بعرض مسرحيات فاضحة. بالطبع يتمتع الفنان في هولندا بمساحة كبيرة من الحرية. إنه من الصعب منع عرض مسرحية في هولندا. أنا أعرف السبب وراء ما حدث في روتردام وهو أن الهولنديين أرادوا عدم المجازفة بسمعة المسرح. هذا هو السبب الحقيقي. وهذه الأشياء تحدث بين الهولنديين أنفسهم كما تحدث مع الآخرين. ولكن عندما تحدث مع المسلمين فإنها تكتسب صبغة إسلامية. وهنا تبدأ الأحكام المسبقة ضد الإسلام بعملها في النقاش.

❍ **كتبتُ مقالة حول هذا الموضوع ذكرتُ فيه انه في الوقت الذي تم عرض مسرحية "نساء المدينة" فقد تم منع عرض فلم (اياكس: هناك تسمع الملائكة تغني) الذي يتحدث عن بطولات وانتصارات حققها فريق اياكس Ajax الهولندي لكرة القدم. وقرر وزير العدل منع عرض الفلم في بعض المدن الهولندية الكبرى مثل لاهاي واوتريخت وخروننكن وآرنم لأن انصار الفرق الرياضية الأخرى هددوا باعمال شغب فيما حالة عرض الفلم فيها. ولم تكن هناك أية مشكلة في الاعلام الهولندي جراء منع عرض الفلم بل تعاملت وسائل الاعلام الهولندي بشكل اعتيادي متفهمة أسباب المنع. فإذا كان الأمر يخص الهولنديين فهو عادي فيما لو كان يخص المسلمين فهو مشكلة وتحد للقيم وقمع لحرية الابداع والأدب. فلم يِال احد لماذا منع عرض الفلم؟ واين هي حرية التعبير؟ أليس هذا معيارا مزدوجا؟**

❑ تماماً، ولكن المعيار المزدوج ليس باتجاه واحد فقط. إذ غالباً ما تمارس المعايير المزدوجة في البلدان الإسلامية. أعتقد أنه من الأهمية البالغة أن نفهم أنفسنا من أجل وضع الحدود بين ما هو انساني عام والذي يحدث في أي مكان يوجد فيه البشر وبين ما هو إسلامي خالص. المسلمون أيضاً بشر. عندما ألقي

محاضرات على الجمهور الهولندي، أبدأ حديثي عادة بعبارة: المسلمون أيضاً بشر. فيبدأ الجمهور بالضحك،و بذلك ينتهي التوتر. وعندما يزول التوتر يمكنك الحديث عن الإسلام كما هو. ولكن عندما يسود التوتر الجو فلا يمكنك الحديث أبداً. وحتى لو تحدثت سيساء فهمك.

بعد أحداث أيلول/سبتمبر في الولايات المتحدة، اتصل بي كثير من الصحفيين، وسألوني عن رد فعلي تجاه هذا الحدث. قلت لهم: لن أدلي بأية تصريحات. لماذا يجب أن أصرح تجاه عمل اجرامي لبعض الناس؟ وما علاقة هذا الأمر بي؟ فكانوا يردون: ولكنك مسلمة. فأقول: ثم ماذا، وما علاقة ذلك بي؟ وما علاقة عمل اجرامي بالإسلام؟ لا أريد التصريح بشيء. فذهبوا إلى أشخاص آخرين أدلوا بتصريحاتهم، فهذه مسؤوليتهم.

O وانا كذلك اتصلت بي محطة تلفزيونية للتعليق حول الحدث. وبعد عدة مكالمات هاتفية مع معدة البرنامج أدركت أن الاعلام الهولندي يبحث عن شخص متطرف مستعد للإدلاء بتصريحات انفعالية غاضبة ضد الغرب وامريكا بشكل يثير الاهتمام ويثبت الاتهامات التي يوجهها الاعلام الغربي آنذاك للمسلمين عموما.

□ وهذا بالضبط ما حدث لي حين كنت الأمين العام للمجلس الإسلامي الهولندي NMR . ففي فترة قضية سلمان رشدي، اتصلت بي محطة تلفزيونية وطلبت مني تزويدها بأسماء بعض الأصوليين. فقلت: ماذا تعني بالأصوليين؟ فكان الجواب صعباً عليهم. فقلت: هل تتوقع أن يكون شخصاً يؤيد من يحرق الكتب؟ وعلى أية حالة، لو فرضنا أن هؤلاء الأشخاص موجودون في هولندا، فأنا لا أعرف واحداً منهم. وأنتم تعتقدون بأنكم عبر مكالمتي بأنني اق=فتح صندوق أسماء الأصوليين وأزودكم بها! هل هذا ما تتوقعونه؟

حقوق المرأة المسلمة

O هل تعتبرين نفسك مدافعة عن المرأة Feminist؟

□ لا أعتبر نفسي شيئاً. و لا أوافق على أن يدعوني أحد بمدافعة عن المرأة Feminist.

O أنت تدافعين عن حقوق المرأة المسلمة.

□ أنا أؤيد حقوق الإنسان. لقد التقيت ببعض الغربيات المدافعات عن المرأة واللاتي يذهبن بعيداً في موقفهن حتى يصلن إلى مستوى مهاجمة حقوق الرجل. وأنا لا أوافق على ذلك.

O أنت تؤيدين مشاركة النساء المسلمات في الحياة العامة.

□ نعم.

O في كتابك "وضعية المرأة في الإسلام" تناولت مجموعة من القضايا المتعلقة بحقوق المرأة المسلمة. انت ترين انه يجب ان لا نحبس المرأة في البيت لان ذلك يبدو سجنا حيث ان بعض الآيات القرآنية تعتبر عدم خروج المرأة من البيت بمثابة عقاب لها في بعض الحالات. اعتقد أن هذه مناقشة جيدة للموضوع. لقد ذكرت في كتابك بان الرسول (ص) نفسه قد اصطحب ابنته فاطمة (ع) معه ضمن الوفد الذي قابل الوفد المسيحي. وهذا ثابت في النص القرآني. إننا نؤمن بان القرآن صالح لكل زمان ومكان، ولكن الثقافة تؤثر في خلق العادات والتقاليد التي نسميها "إسلامية" مثل الحريم الذي بدأت ممارسته في العصر العباسي. إذ لم يكن هناك حريم في صدر الإسلام، وحتى زوجات النبي (ص) كن يخرجن من المنزل ويزرن أهليهم ويستقبلن صديقاتهن واقاربهم وحتى الضيوف من الرجال. وهذا ثابت في القرآن ايضا.

□ أن الفصل بين الرجال والنساء متأثر بعاملين: الأول، هو عنوان "الحجاب" الذي فرض على نساء النبي في حالة معينة في المدينة. فعندما كان يأتي بعض الأعراب إلى منزل النبي، والذين أعطاهم الله الرخصة في طلب بعض الأشياء من نساء النبي، ولكن أن يكون ذلك من وراء حجاب، أو ستارة.

الثاني، أنت على حق بأن التقاليد جاءت بعد تفسير النص القرآني. هذه التقاليد

جاءت من الأعراف الفارسية والبيزنطية لأن زوجات المسلمين العرب رافقن أزواجهن في الذهاب إلى بلاد فارس والمناطق البيزنطية مثل سوريا ومصر. وهناك تأثرن بعادات الفرس والروم، لأنهن جئن من الصحراء إلى مدن كبيرة. وكانت هناك رغبة في التعلم وقبول أشكال ثقافية كثيرة والتي لم يعرفنها من قبل. كما قبلن طريقة اخفاء الوجه وفصل النساء عن المجتمع والتي هي عادة بيزنطية معروفة. وقد استخدمت هذه العادة كشكل من الاستجابة لآيات قرآنية معينة. لو نظرت في تاريخ حجاب النساء وفصل النساء عن الرجال لوجدته عادة قديمة متبعة في فارس وبيزنطة قبل أن تنتقل إلى المناطق العربية. إنها عادة جرى تبنيها فيما بعد وليس أصلية من الإسلام.

○ ربما أوافقك على جزء مما تقولينه، ولكنك لم تذكرين اي مصدر تاريخي يؤكد ما تقولينه. فهل توجد مصادر تذكر صراحة بان العرب اخذوا عادة لبس الحجاب من الفرس والروم؟

□ هذه قضية تاريخية. فلو نظرت في القرآن والأحاديث والسيرة النبوية، لرأيت النساء المسلمات كن نشيطات وأنه ليس كل النساء كن يغطين رؤوسهن. إنها كانت مجرد "عملية تحول". إذ كان الإسلام في طور التشكل في المظهر الخارجي. الإسلام كان كوحي الهي موجوداً ولكن لم يتخذ تعبيراً اجتماعياً خارجياً بعد. وقبل أن تتم هذه العملية، كان هناك تأثير من قبل الناس الذين يزورون فارس وبيزنطة ويعودون بقصص تتضمن عناصر ثقافية من تلك المجتمعات. عندما استوطن المسلمون في المدن الكبرى أو قاموا بإنشاء مدن كبيرة، فإنهم غالباً ما اتبعوا النظام والقواعد التي كانت سائدة في تلك المناطق قبل مجيئهم. ويمكن ضرب مثل واضح هو الأناضول. فمن الخطأ الحديث عن ثقافة تركية بأنها تركية الأصل. أن كل الأشكال السياسية والدينية والاجتماعية في تركيا الحديثة تعود إلى الكنيسة البيزنطية القديمة.

○ عندما زرت تركيا لاحظت أن الطراز المعماري في بناء المساجد لا يختلف

كثيراً عن كنيسة آيا صوفيا والتي تحولت إلى مسجد بعد فتح القسطنطينية عام ١٤٥٨ م.

□ انه شيء يميل المسلمون وغير المسلمين معاً إلى التغاضي عنه. الإسلام لم يخلق الثقافة العربية كما ترى. أن الثقافة العربية في تلك الأيام قد اصطبغت بكل هذه المؤثرات، والتي لا تجدها فيما بعد.

القواعد والمشتقات

O لقد قلت في كتابك بأن القرآن يشترط قواعد السلوك فقط ولكنه ليس كتاب قانون.

□ أعني أنه لو أن أحداً قال: اذهب إلى المكتبة واجلب كتاب قانون، عندها ستجد نوعاً من النص يتألف من الغلاف إلى الغلاف من قوانين وأحكام تحت عناوين ملائمة، لكنك لا تتوقع أن تجد ذلك في القرآن.

O تقصدين انك تدعين إلى تقنين الشريعة؟

□ كلا، أقول أن القرآن يمكن أن يكون أساساً لهذا التقنين، لكن الأمر ليس كذلك. أن الشريعة ترسم عملية التقنين. التقنين جهد بشري وليس وحياً مقدساً. في الواقع توجد عدة مذاهب، سنية وشيعية. أريد أن أقول بأنه من خلال هذه القواعديجب علينا أن نميز بين المبادئ والمشتقات أو الاستنتاجات. فعلى سبيل المثال: التوحيد هو مبدأ، ومن التوحيد نشتق مشتقات أخرى: مثلاً لا يجوز عبادة الأصنام، لا يجوز أن تقدم ولدك قرباناً لشيء ما، لأن ذلك يخالف التوحيد. ونفس الشيء ينطبق على مبادئ العدل والرحمة التي هي مبادئ إسلامية. لا أعتقد أن كثير من الناس يدركون ذلك. أن مصطلح "بالمعروف" يعني أن تكون رحيماً أكثر مما تكون صارماً.

هناك مبادئ ومشتقات منها: لا تسرق، لا تقتل، لا تؤذي أحداً، لا تزعج الناس قدر ما تستطيع، الخ. عندما يبدو أي شرط في القرآن مخالفاً لأي مبدأ أو مجموعة من المبادئ، فيجب أن نتعمق في فهمنا له، عندها سنجد أن ينسجم مع المبادئ.

في عدة أماكن يقول القرآن: أقتلوهم، قاتلوهم، والتي تبدو مفاهيم عدوانية. ومن ناحية أخرى توجد دعوات عديدة للسلم والتصالح، وانقاذ حياة أحد كأنما تنقذ حياة البشرية. هذه هي المبادئ، وإذا لم تقرأ تلك الأحكام التي تدعو للقتال والقتل في سياقها القرآني، فأنت بالتأكيد ستصل إلى استنتاجات خاطئة.

○ انا أوافقك على ذلك. لقد القيت محاضرة حول الجهاد على جمهور هولندي، فبينت له أن لا يمكن تطبيق أحكام الجهاد إلا في حالة وجود حرب فعلية بين دولة إسلامية ودولة معتدية عليها،و وبشروط عديدة. مثله مثل اي قانون حديث، قد وضع الإسلام قواعد للحرب تنظم جميع قضايا الحرب والمدنيين و الجرحىوالأسرىوالهدنةوالصلحوغيرها.واليوم يجري استخدام مصطلح الجهاد بمناسبة وغير مناسبة. وتجد بعض الجماعات الإسلامية التي قد يقودها شاب نصف متعلم لا يملك مؤهلات دينية وعلمية فتراه يعلن الجهاد على هذه الدولة وتلك بكل بساطة غير مدرك لنتائج ما يقول به.

□ نعم، هذا هو الجهاد. لقد تجرأ البعض على وضع أحاديث ينسبونها للنبي (ص)، وحتى الاسناد يمكن وضعه. ولكن لو كانت هذه الأحاديث حساسة سياسياً وتذهب ضد تيار الحساسيات، فيجب أن تكون حقيقية. يجب أن تكون كذلك لأنها جاءت على الرغم من أن هذا الحديث لا يعجبه. أن أفضل أنواع الجهاد هو مجاهدة النفس. قال الرسول (ص): هذا هو الجهاد الأصغر، والجهاد الأكبر هو جهاد النفس. هذا هو الجهاد أي تفعل أفضل ما بوسعك.

تفسير القرآن الكريم

○ تستعينين بتفاسير مشهورة للقرآن، وخاصة تفاسير المسلمين الغربيين أمثال محمد أسد.كما ترجعين إلى ترجمات للقرآن. هل درست تفسير القرآن؟

□ نعم، حسب قدرتي. في الواقع، أن ما أميل إليه عندما أتحدث عن الإسلام، دائماً أرجع إلى القرآن. وأحياناً أستخدم الأحاديث، ولكن القرآن هو المصدر الرئيسي. لقد قرأت القرآن باللغة العربية، وألاحظ اختلافات الترجمات. أنا أعرف

القليل من اللغة العربية لأنني درستها. أدرس النصوص كلمة كلمة، وأرى تفسيرها في مختلف التفاسير والترجمات. كما أراجع القاموس كي أرى فيما لو كانت هناك معاني اضافية للكلمة. وغالباً ما أجد عدة معاني. أن معنى القرآن مختزن في عدة طبقات من المعاني التي تتضمنها الألفاظ والتي لا تتجاوز واحدة على الأخرى. وهذا سر جمال القرآن.

نقد الأحاديث

○ لديك انتقادات على كتب الأحاديث. فانت تعتقدين بان الراي الشخصي لجامع الأحاديث يؤثرعلى محتوى وانتقاء الأحاديث.

□ نعم، على سبيل المثال: عندما ينقل حديث يخص المرأة، وتجد حديثاً منسوباً للرسول (ص) يقول: أن أكثر أهل النار من النساء. فهناك عدة احتمالات: أنه رأي غير عادل، أو أن الحديث غير كامل، أو توجد نفس الملاحظة تخص الرجال، لكن الراوي لم ينقلها. أن الرسول يريد أن يعطيهم درساً، يحذرهم من سوء العاقبة، وهي طريقة تربوية وتعليمية جيدة. وهناك احتمال آخر وهو أنه حديث موضوع، وضعه شخص لا يحب النساء. ولما كان العلماء التقليديون يهتمون كثيراً بالاسناد دون المتن، فقد اقتنعوا بسلسلة اسناد هذا الحديث واعتبروه صحيحاً. أريد التأكيد: إذا كنت قادراً على صنع الحديث فأنت قادر على وضع اسناد له.

إن جميع كتب الصحاح بلا استثناء قد تم تأليفها في ظل عهود مليئة بالتوتر السياسي والثقافي والعقائدي. وتتضمن هذه الأحاديث أغراضاً مبطنة لمؤلفيها. أن كثير من الناس لديهم أهداف سياسية ومذهبية يدافعون عنها. ولا أفضل وسيلة للدفاع من القول بأن الرسول (ص) قال كذا وكذا. لقد كنت محظوظة عندما تلقيت تعليماً تقليدياً حول الأحاديث في الباكستان. لقد كان الأساتذة يناقشون الأمور بهذه الطريقة: الأحاديث هامة جداً،ولكن ليس جميع الأحاديث بنفس المستوى من التعويل عليها. وعندما يوجد أي شك نبقى نؤمن بالقرآن. فإذا ما

وجدت سؤالاً حول الحديث، راجع القرآن واتبعه.

O هناك الكثير من الأحاديث المشكوك في صحتها. وبعضها يخالف القرآن، وبعضها الآخر يخالف احاديث اخرى.

☐ هذا واضح في صحيح البخاري الذي يتضمن الكثير من التناقضات. فإلى جانب الأحاديث الصحيحة، فهو يدرج حتى الأحاديث التي يشك بها. وهذا شيء معروف، ولكنه يدعى (صحيح) فالناس تعتقد أن كل احاديثه صحيحة.

O أن البخاري نفسه قد نقح الأحاديث، وانتقى ما اعتقد انه صحيح بنظره وحسب قواعده. وجاء بعده آخرون وناقشوا الأحاديث التي اوردها في صحيحه.

☐ تذكر فاطمة المرنيسي (كاتبة مغربية)، قصة جيدة حول الحديث الذي يقول بأنه لا يجوز أن تتولى المرأة رئاسة الدولة، وهو حديث مشكوك فيه. بينما نجد القرآن يحدثنا عن بلقيس ملكة سبأ بأنها امرأة عظيمة.

O لقد قرات مناقشات وتفسيرات لهذا الحديث (ما افلح قوم ولوا أمرهم امراة). بعض العلماء يرون ان الحديث مختص بحالة معينة وليس عاما. فهو يختص بامراة فارسية اسمها بوران ابنة كسرى والتي اصبحت ملكة على فارس في عهد الرسول (ص). فالحديث يؤكد انها لن تنجح في انقاذ امبراطوريتها التي ستسقط عاجلا أو آجلا بايدي المسلمين.

النساء الفقيهات

O ما رأيك بالفكرة القائلة انه لا توجد نساء فقيهات او مفسرات للقرآن؟

☐ في الواقع توجد مثل هكذا نساء. على طول التاريخ تجد المرأة في معظم الوقت (عدا بعض الاستثناءات النادرة، واحداها في الغرب الحديث) مشغولة برعاية شؤون المنزل والأولاد، فلا تجد الفرصة للتعليم والنبوغ. ولا تستطيع أن تلوم المسلمين أو الإسلام على ذلك لأنها ظاهرة طبيعية،وموجودة في كل الثقافات

والمجتمعات. وطالما كانت الفرصة ضئيلة في تعلم المرأة، فمن الطبيعي أن تكون الفرصة أقل في وجود نساء خبيرات. أنا لا أقول أنهن كن في ذلك الوضع لأنهن لا يمتلكن القابلية على الدراسة.

من جانب آخر وهي الأسوء، وهي أنه عندما تتب المرأة أو تقول شيئاً، عدا السيدة عائشة، في مجتمع يهيمن عليه الذكور، كما هو الحال في الشرق الأوسط، فإن كتابتها لا يستنسخ كما هو الحال في العصور القديمة. فيجري اهماله مهما كان نتاج النساء أو علمية النص، فإنه يبقى غير مشارك في الثقافة.

○ قبل سنوات توفيت فقيهة مجتهدة في ايران[1]. لقد كانت تمتلك سلطة اصدار الفتوى. وقامت بتاليف تفسير للقرآن الكريم. كما أنها تروي الاحاديث لطلابها وللعلماء الذي ياخذون منها.

□ في الأدب الصوفي، توجد كثير من النساء وغالباً ما يصلن إلى درجات عالية. ولكن أغلب النصوص الصوفية الكلاسيكية كتبت من قبل الرجال. ولا يعني ذلك أنه لا توجد نساء كتبت نصوصاً أو لم يقلن شيئاً، ولكن لم تنتشر. وتظهر في الكتابات عندما يشير إليها رجل في كتاباته أو يذكرها في رواية.

○ هل توجد "شيخات صوفية" من النساء؟ (ساجدة عبد الستار منتمية إلى طريقة صوفية في هولندا، ولها شيخ)

□ نعم، توجد شيخات ولكن غالبية الشيوخ من الرجال.

سلطة العلماء

○ انت ترفضين "سلطة العلماء إذا كانت تمتد إلى القناعات الشخصية"،

---

[1] هي السيدة نصرت أمين (١٨٨٦-١٩٨٣) عاشت في أصفهان. نالت درجة الاجتهاد في سن الأربعين (عام ١٩٢٦) بعد أن كتبت عدة بحوث فقهية شهدت لها بالقدرة على الاستنباط. وكان ممن أجازها بالاجتهاد والرواية كبار العلماء أمثال السيد محمد كاظم الشيرازي والشيخ عبد الكريم الحائري.

حسب ما ورد في كتابك.

❐ لو أخذنا السلطة بالمعنى الحرفي للكلمة، فأنا أرفض سلطة أي شخص حتى لو كان عالماً أي درس وتدرب. أن مفهوم العالم صار يوازي كلمة حافظ للقرآن. لقد التقيت العديد من العلماء. لديهم نظرة ضيقة جداً للحياة. فمن عمر مبكر يعيشون في المدارس والمعاهد الدينية. ولا يفعلون شيئاً سوى الدراسة لكنهم لا يدرسون المجتمع.ولذلك ليس لديهم خبرة بالحياة أو نمط الحياة الذي يحيا به الناس خارج تلك المؤسسات. وبعد أن يتخرجوا من هذه المدارس عليهم أن يتعاملوا مع قضايا المجتمع ويصدرون لهم فتاوى تخص مختلف شؤونهم الحياتية. وقد يصدرون أحكاماً تتعلق بسلوك الناس الذين يعيشون في بيئة مختلفة عن البيئة التي عاش فيها أولئك العلماء. ولأنهم عاشوا في جهة أو بيئة معينة فإن قراراتهم تكون باتجاه واحد. من الأفضل تشكيل فريق عمل لهذا الأمر. في هذه اللحظة يوجد، في أغلب البلدان الإسلامية، فصل بين العلوم الدينية وبقية العلوم الأخرى. يجب أن يكون هناك تفاعل قوي بين العلوم الحديثة والعلوم الدينية. يجب أن يلتقوا ويتحدثوا مع بعضهم البعض،ويدركوا حدود كل واحد منهم، ويغتنون بآراء الناس الآخرين. خذ مثلاً النقاش الغبي والعقيم الذي يدور حول حقيقة هبوط الإنسان على القمر! أو هل توجد شقوق في القمر تثبت معجزة الرسول بانشقاق القمر؟

❍ **ولكنك عزوت رفضك لسلطة العلماء "بانه لا يوجد سلطة هرمية (هيرارشي) في الإسلام".**

❐ نعم.

❍ **وقلت انك تؤيدين "الدعوة إلى حرية التفكير المستقل وعدم اتهام كل رأي جديد بالبدعة". ماذا تعنين بالفكر المستقل والقناعة الشخصية؟**

❐ الإسلام يتسع ليشمل كافة الميادين الإنسانية وكل نشاطات الحياة الإنسانية. بعضها يكون جماعياً كالقواعد الاجتماعية. تمارس القواعد الاجتماعية بشكل

جماعي. قد يعرض القرآن مسألة أو حكماً معيناً. فإذا كان الموضوع قضية اجتماعية فالمجتمع هو الذي يتعامل معها أو كيفية ممارستها. وإذا كانت القضية شخصية أو فردية، فالفرد هو الذي يتولى كيفية ممارستها. قابليات بعض الناس محدودة، وكذلك حريتك في التفسير، في قبول أو رفض أي حكم معين من القرآن سيكون محدوداً. انها ليست بلا حدود. هناك أشياء معينة عليك أن تقبلها. عندما يقول القرآن: أقيموا الصلاة وأدوا الزكاة، فهذا ما يجب عليك فعله. وتوجد مساحة هامشية معينة، كما أعتقد، لا توجد حرمة في تفسيرها شخصياً. أين هذه المساحة؟ هذا أمر يمكن مناقشته. لا يمكنك مناقشة أحكام الزواج ولكن العلاقة الزوجية أو خيار الزواج عائد لك.

○ ولكنك وصفت ذلك بالبدعة. البدعة هي كل فكرة أو ممارسة جديدة يجري اعتبارها جزءً من الدين اي الإسلام. فهي لا علاقة لها بالسلوك الشخصي.

□ هي تعتبر أيضاً جزءً من الدين.

○ وهي قضية شخصية؟

□ أحياناً نعم.

○ كيف تشرحين ذلك؟

□ على سبيل المثال، في أحد المرات اتهمت بارتكاب البدعة عندما قلت بأن الأحكام القرآنية المتعلقة بالنساء والتي توجب تغطية الرأس هي قضية تاريخية، وتختص بمنطقة معينة، وتعتمد على أولئك الذي قدموا إلى المدينة بعد وصول المسلمين إليها بوقت قصير. لقد اعتبروا هذا الرأي بدعة. بعض المفتين يرون بأنه لا يجوز أن تظهر حتى شعرة واحدة. قلت: حسناً، يمكنك تغطية رأسك. ولتبرير ذلك يقال: أنت تصدرين فكرة جديدة. أعتقد أنها تسمى بدعة عند بعض الناس.

○ فيما يتعلق بغطاء الرأس، انت ترين انه ليس حكماً دائمياً. ولا يمكن قبول هذا الاستنتاج دون ان تثبتيه أو تأتين بتبريرات شرعية أو أدلة

تاريخية، وإلا ستقعين في مشكلة.

☐ ما هي البدعة؟ هناك أشياء كثيرة لم يستخدمها النبي، ولكن لا يمكننا أن نستغني عنها، مثلاً الأجهزة الكهربائية التي لم تكن موجودة في تلك الأيام، لدينا بضعة روايات تتحدث عن أن الناس كانوا يأكلون بأصابعهم. ويقول السلفية أنه يجب علينا أن نفعل تماماً ما كان يفعله الرسول (ص). لا يمكنك أن تفعل ذلك لأن سترفض أشياء جيدة كثيرة. لا يوجد في الإسلام يمنعك قبول شيء جيد. ما هو الجيد؟ يكمن في تأثيره. فكر فيه وابحث عنه، عندها ستدرك تأثيره. فإذا كان التأثير غير جيد فتوقف عنه، ولو كان جيداً فاستمر عليه.

○ في احد الايام طرحت على احد المتحدثين معي سؤالا: لو افترضنا أن النبي (ص) كان يعيش في الصين، فماذا تتوقع أن تكون تعليماته بصدد الأكل؟ الا تعتقد انه سيكون من المستحب الأكل بالأعواد الصينية الصغيرة؟ عندها سنتوقع وجود بعض الاحاديث التي تنصح المسلمين بالأكل بالأعواد الصينية. وقد تذكر تبريرات لاستخدامها مثلا صحية أو خواص جيدة اخرى. ان الأكل بالاصابع كان عادة عربية، والنبي محمد (ص) كان عربيا، وقد اعتاد على الأكل باصابعه. وهذا شيء طبيعي، وإذا لم يكن يفعله فسيكون حالة استثنائية.

☐ سأضرب لك مثالاً آخر على البدعة. عندما بدأت بالاتصال لأول مرة مع الباكستانيين، كان من المقبول جداً أن ترتدي المرأة الساري. والساري لباس مأخوذ من الملابس الهندية، ولكن المسلمين هناك اعتادوا على لبسه. وعندما كنت شابة كنت أرتدي الساري.

وكان بعض العلماء المتشددين يقولون لي: هذه بدعة.

فقلت لهم: حسناً ماذا ألبس؟

فكان الجواب: البسي الشلوار [السروال] والقميص. [ملابس باكستانية تتألف من قميص طويل يصل إلى الركبة وسروال عريض يصل إلىالقدمين]

فقلت: حسناً، أوافق على أن ارتداء هذه الملابس لا يخالف أي حكم إسلامي، ولكن ما الذي يجعلكم تقولون أن هذه الملابس على الخصوص هي ملابس إسلامية؟ فهل كان الرسول (ص) يرتدي هذه الملابس؟ وهل كانت زوجاته ترتديها؟

قالوا: لقد تعلمنا بأن هذه ملابس إسلامية.

قلت: لقد تعلمتم ذلك من باكستانيين آخرين. و لا علاقة لذلك بالسلوك التاريخي للرسول (ص). نعم لدينا فكرة ما حول ملابسه، ولكن لم يكن من ضمنها الشلوار والقميص. وكان الفرس يلبسون:البيجاما" أو تغطية الأرجل التي هي موضة صدّروها إلى العالم الإسلامي. من أين عرفتم أن هذه ملابس إسلامية؟ هذا هو ما أعنيه.

○ أعتقد أن يجب وضع الأشياء في بيئتها وجوها، لأن المتشددين يسمون كل شيء لا يعجبهم، بل كل فكرة جديدة، بالبدعة. أن أكبر مشكلة واجهها الإسلام هي تنحية العقل جانباً والاعتماد على الأحاديث والقياس والرأي. هناك اتجاه يسمى بالحشوية. هؤلاء يركزون على النص فقط، أي الالتزام بحرفية النص دون النظر للعوامل الأخرى التي تساعد في فهم النص كالسياق وأسباب النزول والاعتماد على آيات أخرى من القرآن أو أحاديث نبوية أخرى.

□ هذا هو أساس صراعي منذ البداية. لقد تأثرت بطريقة محمد اقبال. لقد قال: باب الاجتهاد مغلق، لماذا؟ كيف؟ من قبل من؟ ليس من قبل الله!

○ هذه الحالة تنطبق على المذاهب السنية فقط لأن الشيعة لم يغلقوا باب الاجتهاد.إذما زال الفقهاء الشيعة يمارسون عملية الاجتهاد. وبامكانهم مناقشة كل النصوص والروايات ثم اصدار فتوى بقضية معينة.

الإسلام والثقافة الغربية

○ كما شاهدنا فإن الإسلام قد تفاعل مع الثقافات الآسيوية والأفريقية. فهل

تتوقعين أن ينجح الإسلام في التفاعل مع الثقافة الغربية؟

□ بلا شك. ليس لدي شك في ذلك لسببين:

الأول، لماذا يجب أن تختلف العملية عن أي مكان آخر وجد الإسلام فيه وتفاعل مع الثقافة المحلية؟

الثاني، والذي يشكل أساساً لهذه الفرضية أو هذا التوقع هو أن الثقافة الغربية نفسها قد تطورت بواسطة المسلمين. فمن ضمن الذي ساهموا في تطور الحضارة الغربية هم المسلمون، وليس العرب فقط، بل المسلمون بشكل عام لأن الفرس أيضاً شاركوا في ذلك.

ما شرحته آنفاً حول الحدود والرغبة في اتخاذ وجهات نظر متشددة بسبب تعريف الآخر على أنه نوع من المنافس أو العدو. ولنعد إلى فكرة- العدو. هناك بعض الأشياء مختلفة. مثلاً يبقى المسيحيون يقولون أن عيسى هو الله، ويرون أنه من الجائز أكل لحم الخنزير. ثم تأتي الأشياء الهامة مثلاً: من أجل ماذا نحن هنا على وجه الأرض؟ ما معنى الحياة؟ ماهو مصيرنا؟ كيف يمكن أن نكون بشراً حقيقيين؟ لا يوجد في ذلك خلاف جدي.

O أعتقد انه كانت في البيئات الآسيوية والافريقية العديد من الأديان والعقائد، ولكن استطاع الإسلام التفاعل معها فانتج شكلا ثقافيا معينايسمىالإسلام الآسيوي، الإسلام الهندي، الإسلام الماليزي، الإسلام الايراني والإسلام الأفريقي. ماذا ترين؟ هل نتوقع ظهور إسلام هولندي وإسلام بريطاني وإسلام الماني؟هذه المصطلحات تستخدم للتمييز بين الإسلام الثقافي المحلي.

□ لست سعيدة جداً باستخدام هذه المصطلحات لأنها في الغالب تمثل طريقة لتفادي القبول بوجود شيء دائمي ذي عنصر بشري قوي. مثل هذه المصطلحات "إسلام هولندي" قد تم اختراعها من قبل علماء الإنسان (الأنثروبولوجيين) والباحثون السياسيون لوصف عملية الاندماج التي تتضمن عناصر اجتماعية-

سياسية. أنا أميل لوصف الإسلام بلا شيء آخر، الإسلام كما هو، وأن جوهره لن يتغير. والبقية تبقى قضية تفسير. خذ العراق مثلاً، كم هي الاختلافات في الممارسات الإسلامية في بلد واحد؟ هل يمكنك الحديث عن إسلام عراقي واحد؟ لو فكرت في ذلك، ستجد أنه لا يمكن.

O لقد اندمج الإسلام بالثقافة حتى صار قاعدة للثقافة.

□ مع ذلك يوجد تنوع. منذ متى لم تزر العراق؟

O منذ اكثر من عشرين عاماً.

□ لو عدت الآن، هل ستجده كما تركته؟

O كلا. انا أؤمن بان الثقافة ليس مادة جامدة بل متحركة ومتغيرة. هل تعتقدين بان الإسلام سيبقى قضية شخصية وليس اجتماعية؟

□ من الصعب التنبؤ بذلك لأن الدين معقد جداً. من المثير أنه في الوقت الذي بدأ فيه المسلمون يتوافدون على هولندا وأخذوا يؤسسون المساجد، كانت المسيحية تتجه نحو الأفول بسرعة بحيث أن التوقعات في ذلك الوقت كانت ترى بأنه عند بدء الألفية الثالثة، التي دخلنا فيها الآن، لن تبقى كنائس في الغرب. هذا ما كان يتكرر من نبوءات تقول أنه لن يبقى شيء للمؤسسات المسيحية.

المسلمون العاديون وليس المفكرون، يريدون ممارسة عباداتهم وأداء صلاتهم حسب طريقتهم، ويلتقون بأناس لهم نفس الخلفية. ستجد هناك نقاشات طويلة بين الهولنديين تحدث في كل مكان يراد بناء مسجد فيه. وتجد أن الكنيسة مهتمة جداً بكل ازمة تتعلق ببناء مسجد. في كل مكان يبنى فيه مسجد تقوم الكنيسة بخلق أزمة، لماذا؟ لأن "هم" إذا كانوا يؤمنون، فـ"نحن" نؤمن أفضل منهم. ربما يكون المسلمون الذين جاءوا إلى هولندا سذج جداً فيما يتعلق بالإسلام. ويرون أنفسهم أقلية في هذه البلدان. ويريدون في تقوية هويتهم عندما يبنون مسجداً. يمكنهم القيام بما لا يمكنهم القيام به في بلدانهم الأصلية، مثل تركيا. هناك صراع يزيد أو يقل بين "نحن" و"هم". يميل المرء عادة إلى المبالغة في اكساب جانبه الصفات

الجيدة، والآخرين الصفات السيئة.

المسلمون الأوربيون

O تطرقت إلى الهوية الإسلامية. وبهذا الصدد أود أن أوضح انه يوجد فئتان من المسلمين لهما علاقة بهوية المسلم الأوربي، وهما:

الغربيون الذين اعتنقوا الإسلام لأنه صار لديهم معايير جديدة في التفكير والسلوك. هذه المعايير مستندة إلى الدين الإسلامي. من جانب آخر فهم يريدون المحافظة على عناصر الثقافة السابقة أي الثقافة الغربية.

المسلمون الذين ولدوا ونشاوا وترعرعوا هنا في الغرب والذين يمثلون الجيل الثاني والثالث للمهاجرين المسلمين. فهؤلاء بحكم تربيتهم قد اكتسبوا جزئيا ثقافة والديهم،ولكنهم بحكم تعلمهم في المؤسسات التعليمية الغربية والجو الاجتماعي والثقافي الغربي اكتسبوا الكثير من الثقافة الغربية. فهم من جانب لا يستطيعون قبول جميع عناصر ثقافة بلدهم الأم، ولكنهم مع ذلك لا يريدون فقدان هويتهم الإسلامية. ومن جانب آخر ارتبطوا بالثقافة الغربية بشكل وثيق.

هاتان الفئتان تعاني من نفس المشكلة، ويعانيان من أزمة الهوية. فهو يريدون الامساك بالعصا من الوسط، أي المحافظة على عقيدتهم ودينهم وهويتهم الإسلامية، وكذلك المحافظة على الثقافة الغربية التي يعيشون فيها. فلا خيار أمام المسلمين في الغرب سوى التفاعل مع الثقافة الغربية.

□ سأحدثك قليلاً عن كتاب "وضعية المرأة في الإسلام" الذي أعيد طبعه عدة مرات. لقد لاقى نجاحاً لأنه تمت قراءته من قبل أناس من خارج الإسلام كالغربيين الذين يريدون التعرف على الإسلام، ولكنني تلقيت ردود أفعال من فئتين:

١- المسلمات الهولنديات اللاتي يقلن: نحن لم نتلقى اجابات شافية أو نقاشات واضحة من قبل أزواجنا أو المسلمين في المساجد. فهم لا يستطيعون

توضيح الإسلام لنا، أو لا يقبلون بمناقشة الأحكام الشرعية أو لا يبدون تسامحاً في المناقشات. فالقضية عندهم هي: عليك أن تقبل أو لا تقبل.

٢- الشباب المسلم من الجيل الثاني الذي يقول: نحن نريد الفصل بين ما هو إسلام وما هو ثقافي. الثقافة مرنة، والإسلام دائمي. هذا النوع من الأدب هو جديد وأصيل، ولكنه يتأسس على أسس علمية تقليدية مقبولة. وبعكسه سيكون مجرد رأي شخصي. فالأخير لا ينفعهم كثيراً،ولكن عندما يجري تأصيل الفكرة باعتماد النصوص والقواعد الشرعية التقليدية، عندها يصبح مثل الاجتهاد، أي تأتي باستنتاجات جديدة وتقدم توضيحات لهذا الرأي. هنا يبدون اهتمامات كثيرة. وقد طلب مني كثير من الناس الكتابة في موضوعات معينة.

○ ان هذا يمثل حاجة معينة في المجتمع. إنهم بحاجة إلى افكار جديدة وفهم جديد قادر على تكييف الفقه الإسلامي مع الثقافة الغربية. فلا يوجد تصادم بينهما. هم بحاجة إلى حل مشاكلهم اليومية على ضوء الفقه الإسلامي المتجدد. هناك مشاكل عديدة تواجههم في حياتهم اليومية، مثلا كيف يتصرف المسلم مع غير المسلمين؟ هل يمكن تهنئة غير المسلمين في اعيادهم؟ أن بعض السلفية و أئمة المساجد يحرمون ذلك. فإذا وجد الشباب المسلم عالما أو فقيها يقول لهم يجب عليكم تهنئة المسيحيين في أعيادهم لأن ذلك من حسن المعاشرة، فهم يقبلون رايه لأنه يحل لهم مشكلة اجتماعية يواجهونها في المجتمع الغربي. إذ لديهم أصدقاء من المسيحيين ويريدون التواصل معهم.

□ لا أعتقد أننا وصلنا إلى هذا المستوى أي يفتي العلماء بجواز تهنئة المسيحيين بأعيادهم. أعتقد أنه سيتطلب سنيناً.

المحتويات

الفصل السادس

دوافع اعتناق المفكرين الغربيين للاسلام

الباب الثاني

الفصل الأول

سيرة ذاتية لأهم المفكرين الغربيين المسلمين

الفصل الثاني

حوارات في الفكر والسيرة الذاتية

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية متخصصة، يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد) تتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الأديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

١ـ نحو منهجية معرفية قرآنية	طه جابر العلواني
٢ـ جدلية الغيب والانسان والطبيعة	محمد ابوالقاسم حاج حمد
٣ـ ابستمولوجية المعرفة الكونية	محمد ابو القاسم حاج حمد
٤ ـ نحو فهم معاصر للاجتهاد	زينب ابراهيم شوربا
٥ـ الابستمولوجيا : دراسة لنظرية العلم في التراث	زينب ابراهيم شوربا
٦ـ الاسلام والانثروبولوجيا	ابو بكر احمد باقادر
٧ـ اشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة	حسين رحال
٨ ـ النص الديني و التراث الإسلامي	أحميدة النيفر
٩ـ العرفان الشيعي	خنجر حمية
١٠ـ المذهب الذاتي في نظرية المعرفة	كمال الحيدري
١١ـ العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين	مصطفى ملكيان
١٢ـ النص الرشدي في الخطاب المعاصر	علي عبد الهادي
١٣ـ انثروبولوجيا الاسلام	اعداد:ابوبكراحمد باقادر
١٤ـ التسامح ليس منة او هبة	اعداد:عبدالجبار الرفاعي
١٥ـ المفكرون الغربيون المسلمون	صلاح عبد الرزاق

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

عبدالجبار الرفاعي

المفكرون الغربيون المسلمون

مساهماتهم في الفكر الاسلامي وتشكيل الاسلام الاوروبي

الافكـــار والآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.

المفكرون الغربيون المسلمون

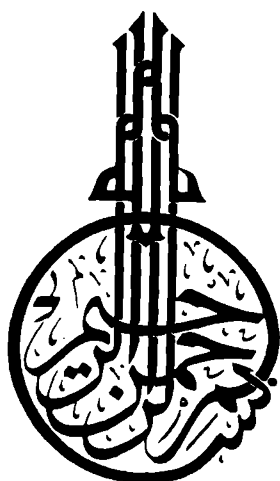
مساهماتهم في الفكر الاسلامي وتشكيل الاسلام الاوروبي

الجزء الثاني

د . صلاح عبدالرزاق

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

هدف الدراسة

هذه أول دراسة أكاديمية مفصلة باللغة العربية تتناول موضوع التحول الديني أو ظاهرة اعتناق الإسلام في الغرب، وتسلط الضوء على نخبة مثقفة من المسلمين الجدد في أوربا هم المفكرون الغربيون المسلمونWestern Muslim intellectuals الذين يلعبون دوراً هاماً في الحياة الفكرية والسياسية في الغرب. كما أن كتاباتهم ومواقفهم وآراءهم تحظى باهتمام المجتمعات الغربية والجاليات الإسلامية المقيمة في الغرب. إن تأثيرهم لا يقتصر على أوربا والغرب بل يمتد إلى مختلف أنحاء العالم، وخاصة في العالم الإسلامي. إذ أن أفكارهم صارت شائعة بين الأوساط الفكرية الإسلامية، والرأي العام في البلدان الإسلامية. وهم يحظون باحترام وتأييد كبيرين حيث تجري دعوتهم كضيوف شرف في المؤتمرات الإسلامية والحوارات بين الأديان، وخاصة الإسلام والمسيحية. إن أعمال هؤلاء المفكرين المسلمين، وخاصة تلك التي تتسم بنقد الحضارة الغربية والديانة المسيحية، تجد طريقها إلى أوساط الكتابات الإسلامية، حيث يقوم العديد من المؤلفين المسلمين بالاقتباس منها في كتبهم ومقالاتهم وخطبهم. إن وجهات نظرهم ومواقفهم تجد قبولاً واستحساناً بين المسلمين الذين يبحثون عن إجابات ذات أرضية غربية من أجل الرد على الاتهامات الغربية التي تُشن ضد الإسلام. مثل هذه الإجابات تقدمها شخصيات غربية رصينة أمثال روجيه غارودي ومحمد أسد ومراد هوفمان الذين لهم دراية واسعة بالثقافة والمجتمع والتاريخ الغربي. إن لهذه الكتابات تأثيراً كبيراً على المسلمين، لأن المفكرين الغربيين المسلمين يمتلكون صفتين فريدتين: فمن جهة هم غربيون، مما يعني أنهم يتحدثون من (داخل) المجتمع الغربي. ومن جهة أخرى، هم مسلمون، أي يمكن الوثوق بهم لأنهم يتحدثون من (داخل) الإسلام. على العكس من العلماء والمستشرقين الغربيين الذين يعتبرون من (خارج) الإسلام.

هذه الدراسة تسلط الضوء على مساهمات هؤلاء المفكرين في إثراء وتطوير الفكر الإسلامي عموماً ودورهم في تشكيل الإسلام الأوربي. فقد قدموا مساهمات جليلة للفكر الإسلامي وتطوير الإسلام في الغرب. وقد بذلوا جهوداً عظيمة لتطوير أفكار إسلامية، وإعادة تفسير النصوص الإسلامية، وإعادة فهم المفاهيم الإسلامية. إنهم يقدمون الإسلام كدين بديل للغربيين. ومن خلال رؤيتهم الفكرية، إنما يطرحون فهماً معيناً للإسلام المقبول في البيئة والثقافة الغربيتين. إنهم ينتجون أدباً إسلامياً جديداً، يمكن تصنيفه بأنه أدب إسلامي غربي.

إن الأسئلة الأساسية في هذه الدراسة هي:

- ما هي المساهمات الرئيسية التي قدمها المفكرون الغربيون المسلمون للفكر الإسلامي ولتشكيل الإسلام الأوربي؟

ما هي أهم المحاور التي يركزون عليها: سياسية، ثقافية، اجتماعية أم دينية؟

بالإضافة إلى السؤالين أعلاه، هناك بعض الأسئلة الملحقة التي ربما تكون مفيدة في المساعدة على الإجابة على الأسئلة الأساسية:

١- ما هو دورهم في تطوير الإسلام في بلدان أوربية معينة؟

٢- بأية طريقة يقدمون مساهمات للفكر الإسلامي وتشكيل الإسلام الأوربي، مثلاً عبر تأليف الكتب، ونشر المقالات، عبر الدعوة إلى الإسلام، عبر إلقاء محاضرات، عبر تأسيس مراكز ومنظمات إسلامية أو من خلال تنظيم نشاطات أخرى؟

٣- ما هي مساهماتهم فيما يخص الأدب الإسلامي الغربي؟ وعلى أية قضايا يركزون؟ من أجل الإجابة على الأسئلة الأساسية، يجب تحدي أولاً: أي عمل أو كتابة أو نشاط معين يمكن اعتباره مساهمة في الفكر الإسلامي والإسلام الأوربي؟

إن العمل المقصود يعتبر مساهمة إذا ما تحققت فيه واحدة من الصفات التالية:

١- أن يمثل فكرة جديدة، تجعل الفكر الإسلامي والإسلام الأوربي يتقدمان. قد تكون نظرية سياسية جديدة أو حل اقتصادي جديد لمشاكل معاصرة تواجه المسلمين.[١]

٢- أن يمثل إعادة تفسير نصوص إسلامية بشكل يعزز الفهم الجديد لمفاهيم معينة.[٢]

٣- أن يمثل تطبيقاً جديداً لقاعدة تقليدية. وقد يؤدي ذلك إلى تسهيل الطريق أمام الإسلام في الجهود المبذولة للتكيف مع البيئة الأوربية.[٣]

٤- يمثل جهداً معيناً في نشر تعاليم الإسلام بين غير الغربيين، مثلاً ترجمة النصوص الإسلامية (القرآن والسنة) والمصادر الكلاسيكية.[٤]

٥- يساهم في تعزيز الدعوة الإسلامية، وتقديم تعاليم الإسلام بطرق جديدة ولغات مختلفة.[٥]

٦- يقوي الإيمان عند المسلمين من خلال دحض الاتهامات التي تُطلق على الإسلام.[٦]

٧- يمثل جهداً ملحوظاً في مأسسة الإسلام في الغرب.[٧]

تعريفات يمكن تقسيم المسلمين في الغرب إلى فئتين:

الأولى، المسلمون بالولادةBornMuslims الذين ولدوا من أبوين مسلمين ونشأوا وترعرعوا كمسلمين، سواء في مجتمع مسلم أو داخل أقلية مسلمة في الغرب.

الفئة الثانية هم المسلمون الجدد NewMuslims الذين لم يولدوا كمسلمين (رسمياً) بل اعتنقوا الإسلام وصاروا مسلمين.

قد يقود استخدام مصطلح (المسلمون الجدد) إلى مشاكل اجتماعية ودينية مختلفة. إذ أن بعض المسلمين الغربيين يرفضون هذه التسمية لأنها تضع اختلافاً بين المسلمين على أساس اجتماعي، مثلاً هل ينتمون إلى والدين مسلمين أم لا. تناقش المفكرة الهولندية المسلمة ساجدة عبد الستار المسألة من منظور تاريخي وتقول: أن هذا المصطلح لم يستخدم مطلقاً في صدر الإسلام. فلو كان كل من يدخل الإسلام يسمى (مسلماً جديداً)، فلماذا لم يُطلق على صحابة النبي (ص) اسم (المسلمون الجدد)؟[٨]

من وجهة نظر المسلمين الجدد، يبدو هذا المصطلح مشكلة، حيث توجد

لديهم آراء مختلفة بصدده:

- لا القرآن ولا السنة النبوية يشيران إلى ما يسمى بالمسلمين الجدد.

- يصبح المرء مسلماً بعد أن يتقبل وينطق الشهادتين، وليس لكونه ولد من أبوين مسلمين.[٩]

- يستدل بعض المعتنقين Converts المسلمين من فكرة (الفطرة) الإسلامية، على أن الإنسان يولد مسلماً بالفطرة. ولذلك فهم يعتقدون أنهم (عادوا) إلى الإسلام، أي إلى فطرتهم التي ولدوا عليها، ولم (يتحولوا) إليه. ويرى بعض المعتنقين أن المصطلح يختزن ويدعم فكرة أنهم لا يعرفون شيئاً عن الإسلام، لأنهم ما زالوا جدداً.

- ويرى آخرون أنه لا يوجد شيء اسمه (مسلمون جدد) و(مسلمون قدماء)، ولكن مسلمون فقط.

ويتساءل أحد المعتنقين: لقد مضى عليّ خمسة عشر عاماً وأنا مسلم، فمتى أصبح مؤهلاً وأحصل على شهادة بأني مسلم (قديم)؟[١٠]

يشير الباحث الإنكليزي المسلم عدنان إلى أن ٣٩٪ من المعتنقين للإسلام يرون أن مصطلح (مسلمون جدد) يصف حالتهم بشكل دقيق. بينما لا يفضل ٥٢٪ منهم هذا المصطلح. إضافة إلى أن ٥٨٪ يعتقدون أنه يجب تطبيق هذا المصطلح على أولئك الذين لم تمض عليهم خمس سنوات وهم مسلمون. ثم يستنتج: الانطباع العام، هو أنه على الرغم من أن المصطلح ليس شائعاً، لكن يجوز استعماله على مضض خاصة في الإشارة فقط إلى أولئك الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً، وأمامهم الكثير كي يتكيفوا، إن لم نقل يتعلموا[١١].

إن استخدام مصطلح (المسلمين الجدد) في هذه الدراسة يجري على الرغم من اختلاف آراء المعتنقين بشأنه. ويجب أن أؤكد أنني أستخدمه لأسباب أكاديمية بحتة، من أجل تمييز هذه المجموعة عن بقية الخلفيات الدينية والثقافية، كما جاء في التعريف أعلاه. وأعني بهذا المصطلح الشخص الغربي من أبوين غير مسلمين والذي اعتنق الإسلام وصار مسلماً.يُعرّف "المفكرون Intellectuals" بأنهم

"الأشخاص الذين ينتجون أو يدرسون أعمالاً فكرية. وتُعرّف الأعمال الفكرية IntellectualWorks بأنها المنظومات المترابطة لأشكال رمزية تتناول بشكل جدي أو جوهري مظاهر الكون والأرض والبشر. يتميّز العمل الفكري بالترابط المنطقي والوحدة الأساسية للموضوع، وموضّح بشكل مقنع. وأما الأعمال الفكرية الدينية فهي التي تتناول القوى الغيبية وتجلياتها اللفظية والجسدية والإيحائية. وتبحث في العلاقات بين القوى الغيبية والنصوص التي تُعتبر مقدسة، وتأثير القوى الغيبية على تكوين وأداء الكون والحياة الإنسانية والقدر، والأعراف التي تهدي الفعل البشري"[١٢].

يتناول المفكرون الغربيون المسلمون مختلف القضايا الدينية والسياسية والتاريخية في الإسلام. فهم يناقشون ويحللون وينتقدون مختلف الأفكار الإسلامية. إذن فمجموعة المفكرين الغربيين المسلمين، التي سأسلط الضوء عليها في هذه الدراسة، تنتمي إلى فئة المفكرين هذه باعتبارهم ينتجون أدباً إسلامياً معيناً، والذي يتضمن مناقشات وانتقادات وتطوير للفكر الإسلامي. وليس بالضرورة اعتبار جميع الأفكار الجديدة أعمالاً إيجابية. إذ قد تكون تقليدية جداً أو تشابه ما تقول به الحركات المتشددة في العالم الإسلامي أو الجماعات الأصولية في الجاليات المسلمة في أوربا. إن بعض كتابات ومواقف المفكرين الغربيين المسلمين قد تواجه اعتراضات وتفنيد من قبل المسلمين،وربما قد تخلق خلافات.[١٣]

من بين أكثر من ١٠٠ ألف مسلم أوربي، توجد هناك مجموعة تتميز بنشاطاتها الفكرية الخاصة فيما يتعلق دينهم الجديد والسابق على السواء. يجب أولاً تحديد ما هي الصفات التي تصنّف هذا المسلم الجديد على أنه مفكر؟ بهذا الصدد، سأعتبر كل غربي معتنق للإسلام وينشط في الكتابة والدعوة، مترافقة مع النقد و تطوير فكر إسلامي جديد من خلال تقديم أفكار مناهج وتفسيرات جديدة، مفكراً غربياً مسلماً. وبذلك ستقتصر هذه الدراسة على ما بين ١٥-٢٠ مفكراً غربياً مسلماً.

المفكرون العالميون والمحليون

يمكن تقسيم المفكرين الغربيين المسلمين، حسب سمعتهم وتأثيرهم ونوعية كتاباتهم ومستواها، إلى فئتين:

أولاً: الشخصيات العالمية International figures وهم المعروفون على مستوى عالمي، وتحظى كتبهم بشهرة وشعبية، وتُترجم إلى العديد من اللغات. ويحظون بحضور متميز في الاجتماعات العالمية، ويُدعَون للمشاركة في المؤتمرات والندوات والنشاطات المختلفة التي تقام في العديد من دول العالم. وتُجرى معهم مقابلات من قبل مختلف الصحف والمجلات والإذاعات والفضائيات السياسية والإسلامية والثقافية. وأبرز الوجوه العالمية هي المفكر الفرنسي روجيه غارودي RogerGarudy (١٩١٣-)، المفكر النمساوي محمد أسد (١٩٠٠-١٩٩٢)، الطبيب والباحث الفرنسي موريس بوكاي MauriceBucaille، المفكر والدبلوماسي الألماني مراد هوفمان Murad Hofmann (١٩٣١-)، الكاتبة الأمريكية مريم جميلة Maryam Jameelah، الشيخ الصوفي الأسكتلندي عبد القادر الصوفي المرابط، والسياسي الإنكليزي ديفيد بيدكوك DavidPidcock، الداعية الإنكليزي يوسف إسلام، والدبلوماسي الإنكليزي غي إيتون Gai Eaton.

ثانياً: الشخصيات المحلية Localfigures الذين تقتصر شهرتهم على بلدانهم بشكل رئيسي، والذين تتركز نشاطاتهم ضمن المنظمات الإسلامية على الصعيد الوطني الأوربي. وهم يشاركون في النقاشات ذات الصلة بالقضايا الإسلامية، ويعلنون عن آرائهم ومواقفهم في محطات الإذاعة والتلفزيون، ويلقون محاضرات للجمهور المسلم وغير المسلم في بلدانهم، ويكتبون مقالات وينشرونها في الصحف والمجلات القومية، ويؤلفون الكتب التي تبحث في مختلف المسائل الإسلامية. كما يشاركون في المؤتمرات الإسلامية والعلمية والثقافية، داخل بلدانهم وخارجها.

هذه الفئة تمثلها شخصيات معروفة، فمن هولندا الكاتب والداعية عبد الواحد فان بومل VanBommel والمؤلفة والإعلامية ساجدة عبد الستار والكاتب هيندريك

خيلس Hendrik Geels، ويان بيرنهاوت Jan Beemhout؛ ومن بلجيكا الباحث عمر فاندن بروك Omar van den Broek؛ ومن بريطانيا الباحث أحمد ثومبسون Thompson والمستشرق مارتن لنغز MartinLings، الكاتبة هدى خطاب، والكاتب إسماعيل آدم باتل Patel، والمؤلف عبد الصمد كلارك Clarke، الكاتبة جميلة جونز Jones، والباحثة عائشة بويلي Bewley؛ ومن ألمانيا الأنثروبولوجي أحمد فون دينفر VonDenffer، ومن أمريكا أستاذ الرياضيات جيفري لانغ Jeffrey Lang والكاتبة بربارا براون Barbara Brown وسوزان حنيف Suzanne Haneef، وآخرين غيرهم. هذا التصنيف يشير إلى مدى تأثيرهم على المستويين العالمي أو المحلي. كما يتضمن دورهم الذي يلعبونه في الحياة الثقافية والسياسية والدينية للمسلمين. إن هذه التصنيف لا يعني أبداً أن الشخصيات العالمية أفضل من الشخصيات المحلية، أو انتقاصاً منهم بأي شكل من الأشكال. كما أن هذا التقسيم لا يعني أن كتابات الشخصيات المحلية ذات قيمة أقل من نتاجات الشخصيات العالمية، ولكن ذلك يوضح أن أعمالهم ليست معروفة على مستوى عالمي. إن اقتصار شهرتهم على الصعيد المحلي قد يعود إلى عدة أسباب تحدد تداول أعمالهم وسمعتهم. من هذه الأسباب مثلاً، عدم وجود ترجمات لكتبهم باللغات الأخرى، غير لغتهم الأصلية؛ ومنها عدم حضورهم في الاجتماعات والمؤتمرات العالمية، وعدم وجود اتصال مع الدول الإسلامية أو المؤسسات الفكرية والإسلامية أو الانفتاح على الشعوب المسلمة. إن بعض الشخصيات العالمية كانت مشهورة في بلادها وخارج بلادها قبل أن تعتنق الإسلام. فالفيلسوف الفرنسي المسلم روجيه غارودي كان معروفاً كفيلسوف، وعضو اللجنة المركزية في الحزب الشيوعي الفرنسي،ونائب في الجمعية الوطنية (البرلمان الفرنسي)، وأستاذاً جامعياً. وكان الداعية الإنكليزي يوسف إسلام معروفاً كمغني اسمه كات ستيفنس Cat Stevens. والآخرون حظوا بالشهرة العالمية بعد اعتناقهم الإسلام وانتشار كتاباتهم وازدياد نشاطاتهم. وهذا ما يصدق على حالة الشيخ عبد القادر الصوفي، إيان دالاس Ian Dallas سابقاً. فقد قام بتأسيس طريقة صوفية عالمية (حركة المرابطون) التي

لديها نشاطات وأتباع في بريطانيا وأسبانيا وإيطاليا والدنمارك والنرويج ومكسيكو وتايلند وجنوب أفريقيا. فهم حركة تضم أعضاء من مختلف البلدان الأوربية وغير الأوربية. وقد تعود سمعة بعض الشخصيات العالمية إلى أعمال فريدة حظيت بشهرة عالمية، أكسبت أصحابها شهرة عالمية أيضاً. ولعل أبرز مثال هو الجراح الفرنسي الدكتور موريس بوكاي، فقد اشتهر من خلال كتابه (الكتاب المقدس، القرآن والعلم) الذي يتضمن ثلاثة محاور رئيسية وهامة، الأول: إثبات عدم وثاقة التوراة والإنجيل وأنهما يتعارضان مع العلم كلياً. والثاني: الاعتراف بأن القرآن وحي إلهي، لم يتعرض للتحريف مثل سابقيه. والثالث: أنه بذل جهوداً في أسلمة المعرفة والعلم والتقنية والتعليم.

على أي حال، سأستخدم الأعمال ذات العلاقة بمحاور هذه الدراسة، سواء كانت من نتاج الشخصيات العالمية أو المحلية على السواء.

الإسلام الأوربي European Islam

الإسلام كبقية الديانات، يمكن أن يُنظر إليه من منظورين أو مستويين، الأول: كديانة عالمية World Religion، الآخر كديانة محلية Local Religion. إن القواسم المشتركة بين هذين المستويين من الإسلام هي: الإيمان بالله الواحد الأحد، وبرسالة النبي محمد (ص) وبالقرآن الكريم كوحي إلهي. ولكن توجد هناك اختلافات ثقافية كثيرة تتفاوت من أمة مسلمة إلى أخرى. هذه الاختلافات نشأت بسبب عوامل ثقافية واقتصادية واجتماعية عديدة. إن التراث التاريخي و الثقافي، وبضمنه الأعراف والتقاليد، يلعب دوراً هاماً في صياغة طبيعة العقائد الإسلامية في علاقتها بالأحكام لمجتمع معين. وهذا ما يشرح الاختلافات الاجتماعية والثقافية الواضحة بين البلدان المسلمة وأيضاً بين الشعوب المسلمة. من الصحيح أن المسلمين يؤمنون بنفس العقيدة والأحكام، لكن فهم هذه الأحكام وتعاليم الإسلام، وكذلك تفسير النصوص الإسلامية، قد تطور في بيئات مختلفة، وضمن خلفيات اجتماعية وثقافية مختلفة. إن الإسلام بحد ذاته لا يعارض الأعراف

والتقاليد التي لا تتعارض مع العقيدة الإسلامية. إذ تقبل الإسلام الكثير من العادات العربية التي اعتبرها المسلمون فيما بعد أنها تقاليد إسلامية. وأكثر من ذلك، اعترف الإسلام بالأعراف العربية وأسبغ الشرعية عليها، كتعدد الزوجات والرق. وهذا يعني أن الإسلام نفسه يسمح ويحمي العناصر الثقافية الشعبية للشعوب التي تعتنقه. لقد لاحظ المستشرق الألماني كارل بروكلمان KarlBrockelmann "أن جميع الديانات العالمية قد اضطرت إلى أن تتساهل مع معتقدات معتنقيها الجددالسابقة".[١٤]
لقد شاع بين الباحثين الغربيين تقسيم الإسلام على أساس جغرافي أو وطني أو إقليمي، وحتى قارّي. إذ يستخدمون مصطلحات مثل الإسلام الأمريكي، الإسلام الآسيوي والإسلام الأوربي. في كتابهما (الإسلام الأفريقي والإسلام في أفريقيا) يحدد الباحث ديفيد ويسترلوند David Westerland والباحثة السويدية إيفا إيفرز روزاندر Eva Evers Rosander هذا الشكل من الإسلام من خلال الخلفية الصوفية فقط: "عندما يكون الحديث عن الإسلام الأفريقي، فنحن نشير إلى أشكال بيئية Contextualized أو محلية Localized موجودة على الخصوص في البيئات الصوفية Sufi. يوصف الإسلام الأفريقي كثيراً بأنه مرن ومتكيف دينياً".[١٥] إن تحديد الإسلام الأفريقي بشكل واحد من الإسلام التقليدي في أفريقيا ليس دقيقاً وربما مضلل، لأن هناك أشكال إسلامية أخرى وحركات (تقليدية، إصلاحية وأصولية). كما أن الطرق الصوفية نشيطة في أماكن أخرى خارج أفريقيا، في آسيا وأوربا. خلال العقدين الماضيين انتشر استخدام مصطلح (الإسلام الأوربي) و (الإسلام الغربي) بين الباحثين والسياسيين الغربيين الذين يتناولون قضايا الإسلام والمسلمين في الغرب. ويستخدمون مختلف التعبيرات مثل (الإسلام الأوربي الغربيWestern European Islam)، (إسلام أوربا Europe's Islam)، (الإسلام الأوربي Islam European)[١٦] و (يورو إسلام Euro Islam)[١٧] و(الإسلام الأمريكي American Islam).[١٨] كما قد تجري تسمية الإسلام نسبة إلى بلد أوربي مثلاً (الإسلام الهولندي Dutch Islam)[١٩] و(الإسلام الفرنسي French Islam)[٢٠] و(الإسلام البريطاني British Islam)[٢١] و(الإسلام الإيطالي Italian Islam)[٢٢].

يَعتبر المفكر الهولندي المسلم الإسلام الأوربي نتاجاً لتطور الإسلام ضمن البيئة الأوربية. ويرى أن "الإسلام الهولندي (أو الأوربي) يمكن أن يصبح أصيلاً وعالمياً. إذ لا يمكن تقييده من خلال التقاليد المحلية أو الجالية المسلمة القادمة من المناطق الزراعية في البلدان الإسلامية"[٢٣].

ويعرّف الباحثان البروفسور واصف شديد والمستشرق فان كوننكزفيلد Van Koningsveld (الإسلام الهولندي) من أرضية مؤسساتية، لافتين الانتباه إلى تأثير القوانين وعلى الأعراف الاجتماعية الهولندية في تحديد وظيفة الدين، ومن ضمنها الإسلام، في المجتمع. ويعتبران وجود الإسلام الهولندي أو الإسلام الأوربي في كل بلد أوربي، مرتبط بالتعاون الوثيق بين مختلف التيارات الإسلامية، بحيث يؤدي إلى تأسيس مجالس إسلامية وطنية في البلدان الأوربية[٢٤]، أي أن وجود مؤسسات إسلامية رسمية في البلدان الأوربية هي الأساس في تكوين الإسلام الأوربي. الجدير بالذكر أن المسلمين في بلجيكا وفرنسا لديهم مجالس إسلامية معترف بها رسمياً.

ويرى الباحث بسام طيبي (سوري مقيم في ألمانيا)، أن "الإسلام الأوربي هو تفسير مفاهيمي مرتبط بحدود الدستور العلماني"[٢٥]. إذن، المشكلة هي كيف يتكيف الفكر الإسلامي والأحكام الإسلامية مع النظام القانوني ـ السياسي الغربي الموجود في الدستور العلماني للدولة الأوربية. أعتقد أن هذا التعريف يبدو مقبولاً، ولكنه يهمل بعض العناصر الهامة مثل مسألة الهوية الدينية ودور العوامل الاجتماعية ـ الثقافية في تشكيل الإسلام الأوربي.

يلاحظ أحياناً أن مصطلحي (الإسلام الأوربي) و(الإسلام في أوربا) يستخدمان كمصطلحين مترادفين. فعندما يتحدث البروفسور حاجي إبراهيم رئيس (معهد الفهم الإسلامي The Institute of Islamic Understanding) في كوالا لامبور في ماليزيا، عن المسلمين المهاجرين في أوربا، يقول أن "الإسلام الأوربي هو مسألة مواطنة، والتي توجد عندما "يكون هناك عدد معتد به من المسلمين يكتسبون مواطنة (جنسية) بلد الإقامة". ثم يستنتج: "عندئذ تصبح فرضية الإسلام الأوربي

واقعاً"[٢٦]. فهو يعتقد ببساطة أن الإسلام الأوربي يُصنّف فقط من خلال المهاجرين المسلمين الذين يكتسبون الجنسية الأوربية. فهو بذلك يختزل الإسلام الأوربي في وجود مسلمين حاصلين على جنسية أوربية. فيتجاهل المكونات الثقافية والاجتماعية والشرعية للإسلام الأوربي. كما أنه يتجاهل العوامل المؤثرة في العلاقة بين المسلمين من جانب، وبين والمجتمعات الأوربية والثقافة الغربية من جانب آخر.

يُستخدم مصطلح الإسلام الأوربي (أو الغربي) للإشارة إلى الإسلام في البيئة الأوربية (أو الغربية)، أي يعني كل أشكال الإسلام في البلدان التي يعيش فيها المسلمون في بيئة غربية، وخاصة مبدأ الفصل بين الدين والدولة، على الرغم من التغييرات الكثيرة التي تُمارس داخل أنماط هذا الفصل في جميع البلدان ذات الثقافة الغربية، والتي تشمل أوربا وأمريكا وكندا وأستراليا. إن الإسلام الأوربي هو شكل من الإسلام ينسجم مع الأنظمة العلمانية والديموقراطية السائدة في هذه البلدان. إنه شكل إسلامي يستجيب لمتطلبات العيش في البيئة الغربية، أي يتقبل الأنظمة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والقضائية. كما أنه يعترف بأن قسماً من أحكام الشريعة الإسلامية غير قابلة للتطبيق في مجتمع غير مسلم أو في بيئة علمانية. إذن، الإسلام الأوربي يعني أن الإسلام يحتل مكانة مشابهة للديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية في الغرب. الإسلام الأوربي يتحدد بشكل رئيسي في إطار الشؤون الشخصية، ولا يفرض نظاماً اجتماعياً كما هو الحال في غالبية بلدان العالم الإسلامي، حيث يتمتع الإسلام باعتراف رسمي باعتباره دين الدولة. في البيئة الغربية، يلعب الدين دوراً محدوداً في الحياة العامة والنشاطات السياسية والثقافية. وهذا ما ينطبق على الإسلام في أوربا، فالمسلمون في الغرب يتمتعون بالحرية الدينية التي تضمنها لهم الدساتير الغربية. وهم أحرار في ممارسة شعائرهم وتأسيس مساجد مدارس ومراكز إسلامية. ولهم الحق في ممارسة حقوقهم السياسية سواء لكونهم مواطنين لهذه البلدان، أو أجانب مقيمين فيها. كما بإمكانهم تأسيس منظمات دينية و جمعيات ثقافية و أحزاب سياسية، كما يمكن للنساء

المسلمات ارتداء الحجاب في الأماكن العامة.

الإسلام الأوربي هو توجه إسلامي يتكيف مع الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية الغربية. ففي العقدين الماضيين حرص الفقهاء والعلماء المسلمون على دراسة مختلف المشاكل التي تواجه المسلمين في الغرب، وأصدروا فتاوى تسهل حياتهم في البلدان الغربية.

لقد تطور (فقه الأقليات الإسلامية) في الغرب بشكل مضطرد حيث تم تأسيس (المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث) عام ١٩٩٧، ليتولى إصدار الفتاوى والآراء الفقهية بصدد مختلف القضايا التي تواجه المسلمين في الغرب. هذه الفتاوى تمثل استجابة لهذه المشاكل، حيث ساهمت بشكل فعال في فتح الآفاق العملية أمام المهاجرين المسلمين في الغرب. فقد أجازت هذه الفتاوى مثلاً اكتساب الجنسية الغربية، وما يترتب على ذلك من آثار قانونية وسياسية هامة؛ ويجوز للمسلمين الانتماء للأحزاب السياسية الغربية؛ ويمكنهم مراجعة المحاكم الغربية للتقاضي والحصول على حقوقه؛ كما يجوز لهم العمل في دوائر الشرطة والانخراط في الجيوش الغربية[٢٧].

منهج الدراسة

تتألف هذه الدراسة من خمسة فصول وخاتمة. في الفصل الأول أعطيت فكرة عامة عن الأعداد التخمينية لعدد الأوربيين الذين اعتنقوا الإسلام في مختلف البلدان الأوربية. وبهدف رسم صورة عن هؤلاء المفكرين الغربيين المسلمين، قمت بتسليط الضوء على خلفياتهم الاجتماعية، حيث قدمت عرضاً عاماً لنشاطاتهم سواء في مجتمعاتهم الغربية أو ضمن الجاليات المسلمة. تُعتبر نشاطاتهم مساهمات هامة في مأسسة الإسلام في البلدان الغربية.

وبهدف الحصول على تفاصيل أكثر عن نشاطاتهم، وكذلك سيرة حياتهم، لأن كتاباتهم لا تزودنا بتفاصيل كافية تحقق هذا الهدف، فكان من الضروري الإلتقاء بهم وإجراء مقابلات شخصية معهم. وقد قمت بمقابلة الشخصيات الشهيرة منهم

أمثال الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي، والدبلوماسي الألماني مراد هوفمان، والمفكر البريطاني أحمد ثومبسون، والسياسي البريطاني ديفيد بيدكوك، والكاتب الهولندي عبد الواحد فان بومل والكاتبة الهولندية ساجدة عبد الستار.

وبسبب القيود المالية، اقتصرت الدراسة عموماً على المفكرين المسلمين من بريطانيا وفرنسا وألمانيا وهولندا. وهذا لا يعني عدم الاهتمام بمن هم خارج هذه البلدان، إذ استعنت بكتابات مفكرين غربيين مسلمين من أمريكا أمثال جيفري لانغ ومريم جميلة وبربارا براون، إضافة إلى آخرين من النمسا أمثال محمد أسد، وسويسرا أمثال بوركهارت، وبلجيكا أمثال عمر فاندن بروك، والأسباني عمر فاديللو.

في الفصل الثاني قمت بإجراء مسح عام وتحليل وتصنيف لمساهماتهم في الأدب الإسلامي الغربي. وهو نوع من الأدب الإسلامي تم إنتاجه خارج العالم الإسلامي. وبهدف تحقيق هذا الهدف، قمت بقراءة كتبهم ومقالاتهم، والتي غالبيتها غير متوفر في مكتبة جامعة ليدن أو غيرها من المكتبات الجامعية أو العامة. فقمت بزيارات عديدة إلى المراكز والمكتبات الإسلامية في العديد من المدن الهولندية والبريطانية والفرنسية والبلجيكية. واشتريت العديد من الكتب من هذه المراكز والمكتبات. كما قمت بشراء كتبهم أثناء زياراتي إلى مصر وسوريا وتركيا. وقمت بمراسلة شركات ودور نشر لشراء كتبهم حيث استلمت عبر البريد العديد من الكتب من أمريكا ولبنان وإيران. يضاف إلى ذلك أنني حصلت على بعض كتبهم من قبل المفكرين الغربيين الذين أهدوني إياها مشكورين أثناء لقائي معهم. لقد قمت بجمع أكثر من ثمانين كتاباً من كتبهم، وهي مذكورة في المصادر.

من أجل إعطاء نظرة تفصيلية عن مساهماتهم في إثراء الفكر الإسلامي وتشكيل الإسلام الأوربي، فقد اخترت ثلاثة محاور رئيسية، حيث قمت بمناقشتها بإسهاب في فصول مستقلة. في هذه الفصول قمت بدراسة وتحليل ومقارنة ونقد أعمالهم بشكل عام، وبعض أفكارهم النوعية بشكل خاص. كما قمت بتقييم

مساهماتهم مشيراً إلى أهم الأفكار الجديدة التي طوروها في ميدان الفكر الإسلامي.

في الفصل الثالث، ناقشت مساهماتهم في الفكر السياسي الإسلامي والدولة الإسلامية. وقد اخترت هذا المحور وتكريس فصل خاص به، للأسباب التالية:

١- كل مفكر أوربي مسلم يمتلك رؤية فردية بالإسلام السياسي والدولة الإسلامية. ولذلك فإن المساهمات التي يقدمها المفكرون الغربيون المسلمون تمثل عاملاً أساسياً في تطوير الإسلام الأوربي. فهم يعرضون مختلف الأفكار والمقترحات، التي يرجون منها تطوير الفكر الإسلامي في الغرب. إن بعض مساهماتهم، مثل نظرية محمد أسد في الدولة الإسلامية، تُعتبر مساهمة رائدة في هذا المجال. وأما المساهمات الأخرى فهي ملموسة على أرض الواقع مثل تأسيس الحزب الإسلامي لبريطانيا، وانشغال أعضاءه بالحياة السياسية الغربية. فالحزب يشارك في الانتخابات العامة والحملات الانتخابية وصياغة برنامجه السياسي الانتخابي.

٢- منذ الثورة الإسلامية الإيرانية في عام ١٩٧٩، أصبح الإسلام السياسي ظاهرة عالمية جلبت اهتمام الدول الغربية لأنه يمس مصالحها العالمية، وخاصة في العالم الإسلامي. إن الدول الغربية تشعر بالقلق تجاه قدرة البلدان الإسلامية على المحافظة على استقرارها، والحفاظ على السلام والأمن، من أجل الإستمرار في علاقاتها السياسية والاقتصادية الجيدة مع الغرب. إن أي تغير في الحكومات المسلمة والزعامات الموالية للغرب قد يؤدي إلى العديد من المشاكل السياسية والاقتصادية، وربما حدوث صدامات عسكرية. إذن، أصبح الإسلام السياسي عاملاً هاماً في العلاقات والسياسة الدولية.

٣- منذ الهجمات الإرهابية على الولايات المتحدة في ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، ـ صار العالم كله متورطاً في مواجهة الإرهابيين و الإسلاميين الأصوليين، سواء في العالم الإسلامي أو في الدول الغربية. لقد بات التعاون الدولي بين كل الحكومات ضرورياً لمواجهة الإرهاب. وقامت وتقوم أغلب الدول باتخاذ إجراءات صارمة

وسن تشريعات جديدة لمواجهة الظروف الأمنية الطارئة أو التهديدات المحتملة من الجماعات الإرهابية. إن السياسة الخارجية الأمريكية صارت تتمحور بشكل رئيسي حول مسألة الإرهاب، وملاحقة الجماعات الإسلامية المتشددة. كما أصدرت العديد من المقررات بهدف المحافظة على الأمن القومي داخل الولايات المتحدة أو في مناطق النفوذ والمصالح الأمريكية.

٤- أصبح حضور الجاليات الإسلامية في الغرب مادة جيدة تستخدم الجماعات السياسية اليمينية المتشددة في تعزيز مواقعها سواء في البرلمانات أو الحكومات. إذ تصر الدوائر اليمينية المتطرفة في الغرب على أن الأقليات المسلمة باتت تمثل مشكلة عويصة، وأنها سبب الشرور الاجتماعية كالبطالة والإجرام والأحياء المتخلفة. وهم يتهمون الإسلام بأنه عائق أمام اندماج المسلمين في المجتمعات الغربية.

٥- ما زالت الجامعات ومراكز البحوث الغربية تبدي اهتماماً متزايداً بالإسلام السياسي والحركات الإسلامية[٢٨]. إذ تقام سنوياً العديد من الندوات والمؤتمرات لدراسة هذه الظاهرة من مختلف الجوانب الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية. وجرى تقديم الكثير من النظريات التي تحاول تفسير وفهم الأسباب والدوافع التي تقف وراءها[٢٩].

٦- يحظى الإسلام والمسلمون باهتمام كبير، سلبياً في الغالب، في وسائل الإعلام الغربية، رغم صغر حجم الجالية المسلمة، حيث أن نسبة المسلمين تتراوح بين (٢،٠٪ إلى ٧٪).[٣٠] إذ توجه نزعة قوية لجعل الإسلام مرادفاً للإرهاب، وأن الإسلام ضد الغرب وضد حقوق الإنسان. وتنشر وسائل الإعلام الغربية يومياً عشرات المقالات والتقارير التي ترسخ هذه الصورة السلبية للمسلمين. ويُصرّ بعض المؤلفين والكتاب والصحفيين على أن الإرهاب من التعاليم الأساسية للإسلام.[٣١]

٧- لا يقتصر حضور وتأثير الإسلام السياسي على البلدان الإسلامية، بل أن الجاليات المسلمة المقيمة بالغرب قد تتأثر به. فمن جهة، يتأثر المسلمون بالغرب بالفكر السياسي الإسلامي وأحياناً بالأفكار الراديكالية التي تنشرها الجماعات

الإسلامية والزعامات الدينية المقيمة في الغرب. ومن جهة أخرى، يمتاز الإسلام السياسي ببعد اجتماعي ـ ديني ذي تأثير ملحوظ على العلاقات بين الجالية المسلمة والمجتمعات المضيفة لها. وقد تتصاعد حدة التوتر أحياناً أثناء حدوث سلوك عنيف أو بسبب نشاطات الحركات الأصولية.[٣٢] وقد تكون لمواقف وتصريحات هذه الجماعات ردود أفعال من قبل الغربيين تنعكس على شكل حوادث عنصرية أو سلوك عدواني أو شعارات أو تصريحات ضد المسلمين.

٨- يلاحظ أن بعض المسلمين الجدد متورطون في نشاطات أصولية، وينتمون إلى جماعات إسلامية متطرفة. إذ شارك بعض المعتنقين الغربيين في الحرب على أفغانستان حين انضموا إلى حركة طالبان، وقاتلوا ضد القوات الأمريكية عام ٢٠٠١. وهذا ينطبق أيضاً على بعض الشباب المسلم الذي ولد ونشأ في الغرب.[٣٣]

في الفصل الرابع، قمت بتسليط الضوء على موقف المفكرين الغربيين المسلمين تجاه الثقافات غير الإسلامية، وخاصة الحضارة الغربية، التي تمثل تحدياً كبيراً للمفكرين المسلمين عموماً. فهم يدركون أن العلاقة والتفاعل مع الحضارة الغربية أمر لا يمكن تفاديه. وسواء كان موقف المفكرين الغربيين المسلمين إيجابياً أو سلبياً من الغرب، لكنهم يميلون إلى نقد الحضارة الغربية. إن مدى وعمق النقد يعتمد على طبيعة خلفيتهم الثقافية والأيديولوجية والسياسية، أي التي سبقت اعتناقهم الإسلام. كما يعود إلى خبراتهم الذاتية ونظرتهم إلى العالم. لقد اخترت التوسع في هذا المحور للأسباب التالية:

١- في العقدين الماضيين، ظهرت العديد من الدراسات، الكتابات، والبيانات، والنظريات السياسية التي تتناول قضية "صدام الحضارات"، وخاصة بين الحضارتين الإسلامية والغربية. في الغرب، يسود انتقاد الثقافة الإسلامية بشكل واسع، إذ يظهر جلياً في جميع قطاعات الإعلام: مقالات في الصحف، تقارير إذاعية، برامج تلفزيونية، أفلام سينمائية، دراسات أكاديمية، ندوات ومؤتمرات...الخ. ويعبّر المفكرون والعلماء والكتاب والمثقفون المسلمون عن مواقفهم بطرق مختلفة تجاه الانتقادات الغربية للإسلام. ولا يختلف في ذلك المفكرون الغربيون المسلمون

الذين يمارسون نقد الحضارة الغربية.

٢- إن أدب نقد الحضارة الغربية Anti-Western-Literature الذي يكتبه المفكرون الغربيون المسلمون هو أدب مكتوب في الغرب، ومتأثر بالثقافة الغربية. فهو يمثل نوعاً معيناً من الكتابة الإسلامية الذي ينشأ من داخل البيئة الغربية، ويتفاعل معها. فهو أدب يختلف عن الكتابات الأخرى الناقدة للغرب والمكتوبة في العالم الإسلامي. وأكثر من ذلك، يختلف هذا الأدب حتى عن ما يكتبه مؤلفون مسلمون (غير غربيين) مقيمون في الغرب. إذ يستخدم المفكرون الغربيون المسلمون أساليبهم الذاتية المتأثرة بالمنهج الغربي، في دراسة ومناقشة مختلف المواضيع الإسلامية من منظور معين. فهم ينتقدون الحضارة الغربية من داخلها لأنهم عاشوا وكبروا في العالم الغربي، وأن مقترحاتهم وتصوراتهم مبنية على خلفيتهم الثقافية الغربية وتجاربهم الشخصية في بيئتهم الغربية.

٣- أصبح بعض المفكرين الغربيين المسلمين، أمثال محمد أسد وروجيه غارودي، شخصيات مشهورة عالمياً وخاصة في العالم الإسلامي، بسبب مواقفهم المناوئة للغرب. إن تنتشر أفكارهم وانتقاداتهم بين المثقفين الإسلاميين والطبقة المتعلمة في البلدان الإسلامية.

٤- عموماً تمثل كتابات المفكرين الغربيين المسلمين مصدراً يزود المسلمين بمناقشات متنوعة في نقد الحضارة الغربية. كما تقوم بتقوية المواقف الإسلامية في الصراع الإسلامي ـ الغربي الحالي، والذي يتخذ أشكالاً وصوراً عديدة. إذ تكون هذه الكتابات بمثابة سلاح فكري يستخدم في صد الفكر الغربي وعملية التغريب في البلدان الإسلامية.

٥- إن كتابات المفكرين الغربيين المسلمين المناوئة للغرب تُستخدم لإضفاء مشروعية الإسلام في أعين قسم من المسلمين الذين ه م بحاجة إلى ما يقوي اعتقادهم بالإسلام.[٣٤] إن تحول هؤلاء المفكرين الغربيين إلى الإسلام، يُعتبر في العالم الإسلامي كدليل على تفوق الإسلام على الحضارة الغربية.

٦- يقدم الأدب المناوئ للغرب خدمة لوضع الجاليات المسلمة في الغرب. إذ

يتعرض هؤلاء المسلمون باستمرار إلى مختلف التحديات الغربية، سواء الثقافية أو الدينية. إن مفردات غربية متنوعة تضع هويتهم الإسلامية تحت ضغط شديد، في حين يحتاج المسلمون إلى دعم فكري لمقاومة عملية التذويب Assimilation في الثقافة الغربية. إذ يساهم نقد الحضارة الغربية في تقوية موقف وعقيدة الجالية المسلمة، ويساعدها على الرد على الإتهامات التي تُطلق ضد الثقافة الإسلامية.

في الفصل الخامس، قمت بالتوسع في محور يتناول موقف المفكرين الغربيين المسلمين من الديانات الأخرى، وخاصة الديانة المسيحية. إذ يمتلك بعضهم، مثل غارودي وهوفمان وأسد، معرفة جيدة بالديانات الأخرى كالبوذية والهندوسية وهاري كرشنا، وغيرها. وقد انجذب بعض المعتنقين إلى ديانات أخرى قبل اعتناقهم الإسلام.[٣٥] على أية حال، هم يبدون اهتماماً أكبر بالمسيحية، وبدرجة أقل باليهودية، دون غيرها من الديانات. ويعود ذلك إلى سببين: الأول، أن المسيحية كانت تمثل ديانة الغالبية من المعتنقين، إذ أنها تمثل خلفيتهم الدينية والثقافية. الثاني، أن المسيحية، كدين، تمثل التحدي الأكبر للإسلام، خاصة النشاطات التبشيرية للكنائس المسيحية. وهناك أسباب تاريخية وسياسية وعسكرية ودينية أخرى تدخل في هذا الموضوع. وعلى مدى قرون طويلة، شهد العالم الإسلامي كتابة ونشر مؤلفات وأعمال جدلية كثيرة ضد المسيحية Anti - Christian polemical works.

ومثل أسلافهم من المعتنقين الذين دخلوا الإسلام في مراحل مختلفة من التاريخ الإسلامي،[٣٦] يميل المفكرون الغربيون المسلمون إلى نقد المسيحية في عصرنا الحاضر. وتحظى انتقاداتهم وأفكارهم ذات الصلة بالمسيحية باهتمام المسلمين في الغرب وكذلك في أنحاء العالم الإسلامي. وقد قمت بتكريس فصل لهذا الموضوع للأسباب التالية:

١- إن هذا الأدب المناوئ للمسيحية Ant-Christian Literature يُكتب من قبل أولئك الذين كانوا يؤمنون بالمسيحية ونشأوا وترعرعوا في الثقافة المسيحية وعاداتها وتقاليدها وآدابها ومفاهيمها. فهم يمتلكون تجارب شخصية تجعلهم

يتحدثون عنها من (داخلها) وممن عايشها، وليس من (خارجها) كما الحال لدى الكثير من العلماء والدعاة الذين وُلدوا مسلمون.

٢- إن مؤلفي هذا الأدب هم"مسلمون غربيون". وهذا يعني أنهم يختلفون عن "الغربيين المسيحيين" و "المسلمين الشرقيين" على السواء. وهذا ما يجعلهم أكثر تأثيراً ومصداقية، لأنه يُتوقع منهم أن يكونوا أكثر خبرة ومهارة في تناولهم مع "الغربيين" و "المسيحيين" من المسلمين غير الغربيين.

٣- يشكل هذا الأدب مصدراً هاماً يُستخدم في الجدل الديني Religious polemics وفي المناظرات والحوارات مع المسيحيين. إذ يميل إلى تقوية عقيدة المسلمين، كما يمكن استخدام هذا الأدب في نشاطات الدعوة الإسلامية. فهو يزود المسلمين بمواد ووسائل وأساليب في نقد العقائد المسيحية، وتاريخ الكنيسة، وصحة الكتاب المقدس...الخ.

٤- يُفترض أن يكون المفكرون الغربيون المسلمون على إطلاع جيد بتاريخ المسيحية، ومحتوى الكتاب المقدس، والمذاهب المسيحية المختلفة وتطور العقائد المسيحية.

٥- إن بعض هذه الكتابات الجدلية، مثلاً دراسات موريس بوكاي عن (الكتاب المقدس، القرآن والعلم) قد أصبحت مشهورة جداً، وتُرجمت إلى العديد من اللغات، في أنحاء العالم. إذ حظيت باهتمام عالمي، كما صار يُقتبس كثيراً منها في أعمال المسلمين الجدلية.

٦- تنتشر الأعمال والأفكار الجدلية التي يكتبها المفكرون الغربيون المسلمون بين أوساط الجاليات المسلمة في الغرب. إذ يستخدمونها في مختلف المناسبات الاجتماعية، والخطب الدينية، والمناقشات العامة بين الأديان، والمحاضرات والندوات الدينية. وتلعب الأعمال الجدلية الدينية دوراً معيناً في الحياة الاجتماعية للمسلمين في الغرب.[٣٧]

٧- يساهم الأدب المناوئ للمسيحية في مساعدة المسلمين في الغرب على مواجهة النشاطات التبشيرية المتواصلة التي تقف وراءها الكنائس والمعاهد

والمؤسسات الدينية والجماعات والطوائف المسيحية. إذ يتعرض المسلمون في الغرب (وفي الشرق أيضاً) إلى مختلف الاتهامات الموجهة ضد العقائد والثقافة الإسلامية. وبدلاً من اتخاذ موقف دفاعي، يمكن للمسلمين استخدام هذا النوع من الأدب كسلاح ضد الحملات التبشيرية والهجوم على الإسلام. إذ يجب على المسلمين في الغرب الدفاع عن هويتهم وعقائدهم الإسلامية.

أما خاتمة الكتاب، فقد ضمنتها الإستنتاجات التي توصلت إليها من هذه الدراسة، والإجابة على الأسئلة التي طرحتها في بداية المقدمة حول أهم المساهمات التي قدمها المفكرون الغربيون المسلمون للفكر الإسلامي والإسلام الأوربي. كما ضمنتها تصوراتي عن تطور الإسلام الأوربي. هذا الكتاب هو في الأصل رسالة دكتوراه تقدمت بها إلى (معهد ليدن للدراسات الإسلامية) في جامعة ليدن. وقد استغرق إعداد الرسالة أربع سنوات (١٩٩٨-٢٠٠٢)، وأشرف عليها البروفسور شورد فان كونكزفيلد، أستاذ (كرسي الإسلام في الغرب) في جامعة ليدن، ومدير المعهد المذكور، وأبرز المستشرقين الهولنديين. والرسالة مكتوبة في الأصل باللغة الإنكليزية، لكنني قمت بترجمتها إلى اللغة العربية، خدمة للفكر والثقافة العربيين، ومن أجل نشر قضايا ومواضيع جديدة تغني الساحة الفكرية العربية والإسلامية، لما تتضمنه من قضايا إسلامية وفكرية مميزة. وقد حرصت على تعديل وإضافة ما يناسب القارئ العربي، كي تعم الفائدة لجميع القراء. ونسأل الله التوفيق، إنه سميع مجيب.

صلاح عبد الرزاق

ليدن ٢٠٠٣

الهوامش:

١- مثلاً، قدم محمد أسد نظرية جديدة في الدولة الإسلامية. ودعا إلى تقنين الشريعة الإسلامية. كما استخدم عناصر ديموقراطية غربية في نظريته كالبرلمان والمحكمة العليا والنظام المتعدد الأحزاب (راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب).

٢- قام موريس بوكاي بتطوير التفسير العلمي للقرآن (الفصل الثاني). وقدم كل من مراد هوفمان وجيفري لانغ نقداً لتطوير الإستفادة من السنة النبوية (الفصل الثاني). وقدم صاحب مستقيم بلير محاولة لتطوير فقه إسلامي حديث (الفصل الثاني). وقدمت ساجدة عبد الستار تفسيراً تاريخياً للحجاب الإسلامي وأنه تقليد لأعراف بيزنطية وفارسية (الفصل الثاني). ويرى هوفمان أن الفائدة المصرفية ليست ربا، بل تغطية لانخفاض قيمة العملة بسبب التضخم بمرور الأيام.

٣- استفاد محمد أسد من مفهوم الشورى لتطوير فكرة الجمعية المنتخبة أو البرلمان الإسلامي (الفصل الثالث). كما استخدم قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمنح الشعب مسؤولية جماعية عظيمة مقارنة بالمسؤولية الفردية في المجتمع (الفصل الثالث). ويعتقد ديفيد بيكوك أن المطالبة بدولة إسلامية في أوربا سراب لأن هذا النموذج لن يقدم أجوبة لمشاكل التي يوجهها المسلمون في الغرب (الفصل الثالث).

٤- قام محمد بكثال عام ١٩٣٠ بترجمة القرآن الكريم. وفي عام ١٩٨٠ قام محمد أسد بعمل مماثل، وترجم أيضاً (صحيح البخاري) عام ١٩٧٨. وقامت عائشة بويلي بترجمة الأعمال الإسلامية الكلاسيكية مثل (طبقات ابن سعد).

٥- يبذلون جهوداً في عرض العقائد والأحكام والمبادئ الإسلامية إلى الغربيين (الفصل الثاني). كما قاموا بتطوير أدب فريد هو أدب قصص اعتناق الإسلام ، يتحدثون فيه عن تجربتهم ودوافعهم لدخول الإسلام (الفصل الثاني). دعا أسد المسلمين لإحياء الإسلام اعتماداً على قواهم الكامنة من أجل إعادة بناء الحضارة الإسلامية. يشترط غارودي في الصحوة الإسلامية أن تتجنب تقليد الماضي.

٦- تمثل انتقاداتهم على الحضارة الغربية والديانة المسيحية خير رد على تلك الإتهامات (الفصلين الرابع والخامس). كما أن تحولهم من الثقافة الغربية والدين المسيحي أكبر رد عملي . الأمر الذي يعيد الثقة للمسلمين ويساهم في تقوية إيمانهم.

٧ يلعبون دوراً هاماً في مأسسة الإسلام في الغرب. فهم نشيطون في تأسيس المنظمات الإسلامية التي تدافع عن مصالح وحقوق الجاليات المسلمة. كما أنهم يدافعون عن الإسلام في وسائل الإعلام الغربية والمناقشات العامة حول الإسلام والمسلمين. وربما يقوم بعضهم بتمثيل المسلمين أو يكونون ناطقين باسم الجالية المسلمة في بلدانهم (الفصل الأول).

٨- مقابلة مع ساجدة عبد الستار في روتردام بتاريخ ٢٠٠١/١٠/١٧.

9- Adlin Adnan (1999), *New Muslims in Britain*, p. 5

١٠- المصدر السابق، ص ٥.

١١- المصدر السابق، ص ٦.

12- The Encyclopedia of Religion (1987), vol. 7, p. 259

١٣- مثلاً، يرى بعض العلماء المسلمين أن بعض أفكار المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي غير مقبولة مثلاً آراءه بابن تيمية وأبو حنيفة والشافعي، وفكرته التي تتضمن توحيد الديانات الثلاث أو بما يدعوه العقيدة الإبراهيمية، والتي يُنظر إليها على أنها تجديف. أنظر: مصطفى حلمي (١٩٩٦)، إسلام غارودي بين الحقيقة والإفتراء، دار الدعوة: القاهرة. وأنظر المقالات التي حملت العنوان التالي (غارودي يكشف نناعه الديني: أنا لم أتخلى عن المسيحية والماركسية)، في مجلة (المجلة)، العدد (٩٣٩) في ١٩٩٦، والعدد (٨٤٤) في ١٩٩٦.

١٤-كارل بروكلمان (١٩٤٨)، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٣١٦، دار العلم للملايين : بيروت. (الطبعة ١٢ في ١٩٩٣).

15- Westerlund, D. & Rosander, E. (1997), *African Islam and Islam in Africa*, p. 1

16- Van Koningeveld, P.S. (1995), Islam in Europe, in Esposito, J.L. (ed), *The Oxford Encyclopedia of the* Modern Islamic World, vol. 2, p. 290

17- Bassam Tibi, (1996), Islam, Hinduism and the Limited Secularity in India, in Shadid & Van Koningsveld (ed) (1996), *Muslims in the Margin*, p. 131.

في عام ١٩٩٥ عقد في ستوكهولم مؤتمر بعنوان (يورو إسلام)

18- Larry Poston (1992), *Islamic Da'wah in the West*, p. 184

19- Shadid, W. & Van Koningsveld, P.S. (1997), *Moslims in Nederland*, p. 32

20-De Wenden, (1996), Muslims in France,in Shadid & Van Koningsveld(ed) (1996), *Muslims in the Margin*,p .55

21- Philip Lewis (1994), *Islamic Britain*, p. 7

22- Stephano Allievi (1996), Muslim Organization and Islam-State Relation: The Italian Case, in Shadid & Van Koningsveld (ed) (1996), *Muslims in the Margin*, p. 189

23- Van Bommel, (1997), Op naar een Nederlandse Islam, *Trouw newspaper*, on 23 October 1997

24- Shadid, W. & Van Koningsveld, P.S. (1997), *Moslims in Nederland*, p. 34

25- Bassam Tibi, (1996), Islam, Hinduism and the Limited Secularity in India, in Shadid & Van Koningsveld (ed)

(1996), Muslims in the Margin. 34

26- Haji Ibrahim, (1995), Islam and the West, Peaceful Coexistence in the 21st Century, in Lundén, Th., (ed),

(1995), *Euro-Islam*, The Swedish Institute, Stockholm, p. 85

٢٧- سبق وأن نشرت بحوثاً حول هذه القضايا نشرتها مجلة (النور) الصادرة في لندن (الأعداد ١١١،١١٣، ١١٨، ١١٩ ، ١٢٠، ١٢٨) للفترة بين عامي ٢٠٠٠- ٢٠٠٢.

٢٨- أنظر مثلاً: كتاب ف. جيركز (١٩٩٩)، أمريكا والإسلام السياسي: صدام ثقافات أم صدام مصالح؟ ، جامعة كمبرج: بريطانيا.

٢٩- أنظر مثلاً: صمونيل هانتنغتون (١٩٩٦).

٣٠- أنظر إحصائية المسلمين في أوربا الغربية في الفصل الأول.

٣١- أنظر: أميمة عبد اللطيف (٢٠٠٠)، الإسلام السياسي في الصحافة البريطانية، في موقع إسلام أون لاين، تموز ٢٠٠٠

٣٢- تنشط بعض الجماعات الإسلامية المتشددة في أوربا، مثلاً جماعة (المهاجرون) التي يتزعمها عمر بكري (سوري من حزب التحرير الإسلام)، وجماعة أبو قتادة (فلسطيني)، وجماعة (أنصار الشريعة) التي يتزعمها أبو حمزة المصري. وهناك جماعات متشددة ولكن لا تعتبر أصولية إسلامية، مثل (الرابطة العربية الأوربية) في بلجيكا، والتي يتزعمها دياب أبو جهجه (لبناني). وغالباً ما تثير تصريحات ومواقف ونشاطات هذه الجماعات ضجة واستياء في وسائل الإعلام الغربية، خاصة المواقف التي تدعو إلى قتل الغربيين أو المسيحيين أو اليهود. كما تؤدي إلى ترسيخ الصورة السلبية للمسلمين.

٣٣- أثناء الحرب على أفغانستان ، تم أسر جون ووكر John Walker (٢٠ عاما)، وهو أمريكي انخرط في صفوف حركة طالبان. (انظر CNN في ٢٠٠١/١٢/٢) وصحيفة الشرق الأوسط في ١٢/٣/ ٢٠٠١). ويوجد معتقون غربيون انخرطوا في جماعات أصولية أو إرهابية، مثلاً الألماني دينيس Denis (١٩ عاماً)، الأسترالي ديفس هيكس Davis Hex ، الجندي البريطاني نيكولاس إيمري Nicolas Emery، البريطاني ريتشارد ريد Ritchard Red والأمريكي جوس باديلا Jose Padilla. في المغرب، تم اعتقال الفرنسي بيير روبير Pier Robier (٣١ عاماً) لتزعمه جماعة أصولية مغربية، وقد أدين بالسجن مدى الحياة (الشرق الأوسط في ٢٠٠٣/٩/٢٠). كما تم اعتقال الضابط الأمريكي المسلم جيمس يي

James Yi، الذي كان يشغل منصب إمام في القوات الأمريكية. وقد تم تنسيبه لرعاية معتقلي غوانتانامو، لكنه قام بتسريب معلومات عن السجن إلى الخارج.

٣٤- يوصف غارودي في العالم الإسلامي بأنه (أعظم فيلسوف في أوربا)، و (أعظم فيلسوف غربي في القرن العشرين).

٣٥- يذكر أن ٢٩٪ من المعتنقين الإنكليز انخرطوا في هذه الديانات قبل دخولهم الإسلام. Ali Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 69

٣٦- أنظر مثلاً: محمد بن برن الطبري (الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد)، عبدالله الترجمان (تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب)، ونصر بن يحيى المتطبب (النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية).

37- S. Abdel Razaq (2000), Islamic Anti-Christian Polemics in the West.

الفصل الأول

نشاطات المسلمين الجدد في أوربا

يلعب المسلمون الجدد دوراً هاماً في مأسسة الإسلام في أوربا. وتتفاوت مساهماتهم ومدى تأثيرها من بلد إلى آخر. وتعود هذه الاختلافات إلى عقليتهم ومواهبهم وخلفيتهم الثقافية المحلية، وإلى طبيعة الظروف الاجتماعية والسياسية. يلاحظ الباحث يورغن نيلسن أن المسلمين من أصل ألماني يلعبون دوراً أكثر أهمية من بقية المعتنقين (المسلمين الجدد) في أي بلد أوربي آخر.[١] وتتراوح نشاطاتهم العامة من الدعوة إلى الإسلام، إلى إلقاء محاضرات وإعطاء معلومات ودروس حول تعاليم الإسلام، إلى الانغماس في السياسة و وسائل الإعلام. ويلعب بعض المعتنقين الأوربيين دوراً قيادياً في المنظمات الإسلامية والطرق الصوفية. وقد يمثلون الجالية المسلمة في البلد أو المدينة التي يقيمون فيها، أو يتحملون مسؤولية المتحدث باسم الجالية في بعض الظروف أو الأزمات.

لحد الآن لا توجد أية معلومات إحصائية دقيقة فيما يتعلق بعدد الأوربيين الذي يعتنقون الإسلام. هذا النقص في المعلومات يعود للأسباب التالية:

١- لا تقوم كثير من الدول الأوربية بتسجيل معلومات تتعلق بأديان أو مذاهب مواطنيها أو المقيمين فيها. وهناك بعض الدول مثل ألمانيا وهولندا وسويسرا وايرلندا الشمالية، تقوم بوضع سؤال حول ديانة الشخص.

٢- في الغالب، لا يقوم المسلمون الجدد بتسجيل أنفسهم في أية مؤسسة يمكن الرجوع إليها باعتبارها مصدراً موثوقاً به. يقوم بعض المعتنقين بتسجيل أنفسهم في المراكز الإسلامية التي يشهرون فيها إسلامهم. على أية حال، لا تعرف هذه المراكز أية معلومات عن عدد المسلمين الجدد المسجّلين في المؤسسات الإسلامية الأخرى.

٣- إن غالبية المسلمين الجدد يحتفظون بأسمائهم الغربية السابقة في وثائقهم الرسمية كجوازات السفر وبطاقات الهوية وغيرها. وهناك عدد قليل ممن يبدّل اسمه رسمياً ويتخذ اسماً إسلامياً. ولذلك لا يمكن تمييز المعتنقين من أسمائهم وحدها.

وعلى الرغم من هذه الصعوبات، إلا أنه توجد بعض التقديرات المبنية على خبرات شخصية. هذه التقديرات تبين أنه يوجد حوالي مائة ألف معتنق في أوربا الغربية. لقد قمت بإعداد أول إحصائية تقديرية لعدد المعتنقين في أوربا الغربية و

حسب البلد، كالتالي:

اسم البلد	عدد السكان × ١٠٠٠	عدد المسلمين × ١٠٠٠	نسبة المسلمين٪ في البلد	عدد المعتنقين	نسبة المعتنقين إلى عدد المسلمين ٪
النمسا	٨،٠٧٨	١٢٠	١،٣	----	
بلجيكا	١٠،٢٠٤	٤٥٠	٤،٤	٣،٠٠٠	٠،٦
الدنمارك	٥،٣٠١	١٦٠	٣،٠	٢،٠٠٠	١،٢٥
فرنسا	٥٨،٨٤٧	٤،٠٠٠	٦،٧	٥٠،٠٠٠	١،٢
ألمانيا	٨٢،٠٤٧	٢،٥٠٠	٣،٠	٨،٠٠٠	٠،٢
اليونان	١٠،٥١٥	٣٠٠	٢،٨	----	
أيرلندا	٣،٥٩٩	٢٠	٠،٥	----	
إيطاليا	٥٧،٥٨٩	٥٠٠	٠،٨	٥٠٠	٠،١
لوكسمبورغ	٤٢٧	١٠	٢،٣	---	
هولندا	١٦،٠٠٠	١،٠٠٠	٦،٠	٦،٠٠٠	٠،٦
النرويج	٤،٤٣٢	٥٠	١،٠	٥٠٠	١،٠
البرتغال	١٠،٠٤٨	٢٠	٠،٢	----	
إسبانيا	٣٩،٩٩٦	٤٠٠	١،٠	١٥،٠٠٠	٣،٧
السويد	٨،٨٥٢	٣٠٠	٣،٣	٣،٠٠٠	١،٠
سويسرا	٧،٢٦٢	١٠٠	١.٣	٥،٠٠٠	٥،٠
بريطانيا	٥٨،٠٠٠	٢،٠٠٠	٣،٤	١٠،٠٠٠	٠،٥
المجموع		١١،٩٣٠		١٠٣،٠٠٠	

(مصادر هذه التقديرات: Kettani (1996), Westerlund (1999), Nielsen (1992), Crijnen (1999), Adnan (1999))

وهناك بعض الملاحظات حول هذه التقديرات:

لقد ازداد عدد المسلمين كثيراً خلال العقد الأخير بسبب ارتفاع عدد المهاجرين واللاجئين المسلمين الذين دخلوا أوربا.

غالبية التقديرات المتعلقة بالمسلمين الجدد تعود إلى عشر سنوات سابقة، ولا توجد تقديرات جديدة أو إحصائيات موثوقة.

لا توجد تقديرات حول عدد المعتنقين في البلدان التالية: النمسا واليونان وإيرلندا ولوكسمبورغ والبرتغال.

الخلفية الثقافية والاجتماعية للمسلمين الجدد

لم يعد اعتناق الإسلام قضية محدودة في أوساط اجتماعية معينة، بل اتسع ليشمل مختلف الفئات الاجتماعية والخلفيات الثقافية. فهم ينتمون إلى خلفيات دينية وعقائدية متنوعة كالمسيحية بمذهبيها الكاثوليكي والبروتستانتي والتجريبي Methodism واليهودية والعلمانية الانسانية Humanism.

ويبدو أن معظم معتنقي الإسلام جاءوا من عائلات ليست متشددة دينياً. فقد جاء ٨٥ ٪ منهم من عائلات غير منتمية إلى كنيسة أو غير ذات نشاط ديني في الكنيسة.[٢] وقبل اعتناقهم الإسلام دخل قسم من المعتنقين في ديانات أخرى أو جماعات دينية كالبوذية والهندوسية وهاري كريشنا.

وقد توزعوا بعد اعتناقهم الإسلام على المذاهب الإسلامية كالحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والشيعة والأحمدية. كما أنهم ينتمون إلى مختلف التيارات الإسلامية ففيهم التقليديون والسلفية، وفيهم الصوفية، وفيهم المعتدلين، وفيهم الليبراليين. معظم المسلمين الجدد ذوي مؤهلات دراسية عالية، ففي بريطانيا مثلاً يحمل ٦٠٪ منهم شهادة جامعية على الأقل (٤٠٪ درجة بكلوريوس، و١٣٪ شهادة ماجستير و٧٪ شهادة دكتوراه).[٣] وتمثل خلفياتهم المهنية مختلف الطبقات الاجتماعية والمتعلمة كالعلماء والمستشرقين والباحثين والأطباء وأساتذة الجامعات والدبلوماسيين والصحفيين والسياسيين والفنانين. وينتمي هؤلاء المسلمون الجدد إلى

مختلف الطبقات الاجتماعية. ففي بريطانيا ينتمي أكثر من نصفهم (٥٧٪) إلى الطبقة الوسطى الأدنى والطبقة الوسطى، وحسب الجدول التالي:

الطبقة الاجتماعية	النسبة المئوية ٪
الطبقة العاملة	٣٤٪
الطبقة الوسطى الأدنى	١١٪
الطبقة الوسطى	٤٦٪
الطبقة الوسطى الأعلى	٩٪
الطبقة العليا	٠٪

إن هذا التصنيف الطبقي سائد في بعض البلدان الأوربية كبريطانيا.[٤] وتعارض غالبية الدول الأوربية أي تقسيم طبقي، والذي انحسر عن معظم المجتمعات الأوربية.

ورغم أن الجدول يشير إلى عدم وجود مسلمين جدد من الطبقة الأرستقراطية لكن هناك شخصيات إنكليزية تنتمي إلى الطبقة العليا قد اعتنقت الإسلام مثل الليدي جميما غولد سميث Lady Jemima Goldsmith ابنة ثري يهودي، وقد تزوجت بلاعب الكريكيت الباكستاني عمران خان. وهناك ماتيو ويلكنسون ابن السير ويليام ويلكنسون، ونيكولاس براند، وهو إبن مصرفي إنكليزي. وكلاهما من خريجي جامعة كامبريدج. بالنسبة للسن الذي اعتنقوا فيه الإسلام، تبين أن ٦١،٥٪ منهم دخلوا الإسلام في سن بين ٢٣- ٤٥ عاماً. واعتنق ربعهم (٢٥،٧٪) الإسلام في سن أقل من ذلك، أي بين ١٧-٢٢ عاماً. أما الذين يبدون رغبة في تغيير ديانتهم في سن متأخرة (بين ٤٦-٦٥) فهم قليلون جداً، نذكر منهم المفكر الفرنسي روجيه غارودي Roger Garaudy الذي اعتنق الاسلام في سن ٦٩ عاماً، والدبلوماسي الألماني مراد هوفمان Murad Hofmann الذي شهد الشهادتين في سن ٥٠ عاماً. توصل أحد الباحثين إلى أن معدل عمر المعتنق البريطاني عندما يقرر اعتناق الإسلام يبلغ ٢٩،٧ سنة.[٥] ويرى باحث آخر أن معدل عمر المسلم الغربي عموماً يبلغ ٣١،٤

عاماً، حيث يكون معدل عمر المسلم الأوربي يبلغ ٣٣،٧ عاماً والأمريكي يبلغ ٢٩ عاماً.[٦] وهذا يشير إلى أن المعتنقين الأوربيين يكونون أكبر سناً قليلاً من زملائهم الأوربيين أثناء اعتناقهم الإسلام. كما أن المعتنق يبدأ برفض ديانة والديه عندما يكون بمعدل عمر يبلغ ١٦،٨ عاماً. ومعنى ذلك أنه يستغرق أكثر من ١٤ عاماً في رحلة التحول إلى الإسلام.

المسلمون الجدد في المنظمات الإسلامية

يرى أحد الباحثين أن المعتنقين البريطانيين يبدون أنهم غالباً ما يلعبون دوراً قيادياً في مختلف المنظمات، لكنهم ليسوا نشيطين في القضايا العامة كما كانوا في مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥)، حينما كان المعتنقون يحملون على عاتقهم أمور الجالية المسلمة. ويعزو هذا التغيير إلى السببين التاليين:

١- قبل الحرب العالمية الثانية، كان عدد المسلمين في بريطانيا قليل جداً. ومع زيادة الهجرة في الخمسينات والستينات قام المثقفون المسلمون بجلب أفكارهم السياسية والعقائدية السائدة في بلدانهم إلى بريطانيا.

٢- لم يجلب المسلمون زعمائهم الدينيين معهم فحسب ولكن جلبوا قيادات الجالية أيضاً. ونتيجة لذلك كان للمهاجرين تواصل أقل مع المعتنقين البريطانيين فيما يتعلق بشؤون الجالية.[٧]

إن التبريرات المذكورة أعلاه لا تقتصر على البيئة البريطانية، ولكن عندما ننظر إلى أوربا الغربية كلها سنرى تقلصاً مشابهاً لدور المسلمين الجدد في أمور الجاليات المسلمة المقيمة هناك. وأعتقد أن هناك أسباباً وراء هذا الانكماش في دور المعتنقين، وهي:

١- في الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين هاجرت إلى أوربا الغربية أعداد كبيرة من المسلمين المتعلمين تعليماً عالياً سواء مهاجرين أو لاجئين غادروا بلدانهم بسبب المشاكل السياسية والحروب التي شهدتها وتشهدها بلدانهم الأصلية. يشكل اللاجئون السياسيون عادة النخبة المتعلمة والنشطة في بلدانهم.

ويشكل الإسلاميون قسماً من هؤلاء المهاجرين المتعلمين، والذين استفادوا من الحريات الواسعة في البلدان الأوربية ومن خبراتهم السابقة في تأسيس منظمات إسلامية واصلوا من خلالها نشاطاتهم. ونجح كثير منهم في تعلم لغات البلدان المضيفة مما مكنهم من التواصل بحرية وكفاءة مع المجتمع والاعلام والحكومات الغربية.

٢- لقد مضت عدة عقود من السنين على إقامة المسلمين في البلدان الأوربية. وقد ولدت ونشأت أجيال مسلمة في الغرب، وتعلمت في مدارسه وجامعاته. هذه الأجيال على صلة بالثقافة الغربية، وتعرف كيف تتواصل وتتعامل مع المجتمعات الغربية لأنها تجيد لغاتها وتعرف مناهجها وأساليبها وقوانينها.

وقد مكنتهم هذه المؤهلات والمعرفة من ممارسة دور هام في بناء ونشاط المنظمات الإسلامية. الأمر الذي أدى إلى تقلص الاعتماد على المعتنقين من أهل البلاد.

٣- إن غالبية المسلمين المهاجرين لا يمكنهم تجاهل ما يحدث في بلدانهم الأصلية أو في العالم الإسلامي ككل. وقد لا يبدي المسلمون الجدد اهتماماً بالمشاكل خارج أوربا أو لا يعيرون هذه القضايا سوى اهتماماً قليلاً. وهم في العادة لا يهتمون كثيراً بالتطورات السياسية والاقتصادية في البلدان الإسلامية.

هذا الموقف أدى إلى إيجاد مسافة بين المعتنقين الأوربيين وأبناء الجالية الإسلامية الذين يبدون اهتماماً بمشاكل بلدانهم. بالطبع هناك مشاكل تحظى باهتمام المسلمين الجدد مثل فلسطين والعراق والبوسنة وأفغانستان.

٤- من جانب آخر، فإن الجاليات المسلمة في مختلف المدن الأوربية ما زالت بحاجة إلى مساعدة وخبرة المعتنقين الأوربيين ليس فقط في التعامل مع الأمور الإدارية والاتصال بالسلطات المحلية، ولكن أيضاً من أجل الدعوة إلى الإسلام باللغات الأوربية، وخاصة الانكليزية والفرنسية، وكذلك في المشاركة في الحوار مع غير المسلمين.

إن الأدوار التي يلعبها المعتنقون الأوربيون في المنظمات الإسلامية يمكن

توضيحها من خلال بضع حالات، من هولندا وألمانيا وبلجيكا وبريطانيا.

وهذه الحالات يمكنها أن تعكس الحالة في غالبية دول الاتحاد الأوربي. ففي هولندا تأسست أول منظمة إسلامية للمهاجرين المسلمين الأتراك عام ١٩٧١.

وكانت مبادرة غير مدعومة مالياً من الحكومة، تهدف إلى تنظيم وإدارة الشؤون الدينية كإقامة صلاة الجماعة وإعطاء دروس في القرآن الكريم للبالغين والأطفال.[٨]

وفي عام ١٩٧٤ قام عبد الواحد فان بومل Abd al-Wahid van Bommel وهو مسلم من أصل هولندي مع مسلمين آخرين بتأسيس أول إتحاد يضم عدة منظمات وجمعيات إسلامية يدعى فيدرالية المنظمات الإسلامية De Federatie van Moslim Organizaties in Nederland والمعروفة اختصاراً بـ(FOMON). في البداية كانت الفيدرالية تضم ١٧ جمعية إسلامية تعود للمغاربة والأتراك والأندونيسيين والسوريناميين والتونسيين والمصريين والهنود والباكستانيين والأوغنديين والهولنديين، ثم ارتفع عدد هذه الجمعيات إلى ٥٢ جمعية ومنظمة. وبقيت الفيدرالية تعمل بنشاط حتى عام ١٩٨٢.[٩] وقد انتخب عبد الواحد فان بومل أول رئيس للفيدرالية لمدة سنتين (١٩٧٥-١٩٧٧). ونتيجة لجهود الفيدرالية حقق المسلمون نجاحاً عام ١٩٧٧ بصدور قرار حكومي يسمح بالذبح حسب الطريقة الإسلامية في هولندا. كما حققت الفيدرالية إنجازاً آخر هو حصول المسلمين على مقابر منفصلة داخل المقابر العامة. لقد تم تغيير قانون الدفن كي يستطيع المسلمون دفن موتاهم دون تابوت.[١٠] وتمكنت عام ١٩٧٦ من الحصول على موافقة البرلمان بتقديم دعم مالي حكومي للمساجد في هولندا.

في عام ١٩٨٠، قام عبد الواحد فان بومل مع إثنين من المسلمين الجدد هما رفيق أحمد فريس Rafeeq Ahmad Fris وإبراهيم سبالبورغ Ibrahim Spalburg، بالإضافة إلى ناشطين مسلمين آخرين، بتأسيس "مركز المعلومات الإسلامي" في مدينة لاهاي، العاصمة السياسية لهولندا. يوضح فان بومل: "كنا نقوم بكل شيء لا تقوم به المساجد. إن المساجد لا تتصل بالمجتمع الهولندي. كانت مهمتنا هو إيجاد التواصل بين المجتمع الهولندي والجالية المسلمة. كنا ننظم الحوار مع الكنيسة وندعو رجال

الدين المسيحيين للمشاركة فيها". وكان المركز يقيم صلاة الجمعة حيث تلقى خطبتا الجمعة باللغة الهولندية ويحضرها مسلمون من مختلف الأصول الثقافية والإثنية. وكان السيد فان بومل يقوم بوظيفة إمام الجمعة لعدة سنوات.

وفي عام ١٩٩١ قام عبد الواحد فان بومل مع قياديين مسلمين بتأسيس المجلس الإسلامي الهولندي Nederlandse Moslim Raad. وكان الهدف من هذا المجلس هو حفظ المنظمات الإسلامية في هولندا بعيداً عن تأثير حكومات البلدان الإسلامية. وقد سبقته مبادرة تمثلت في بذل فان بومل ومنظمات إسلامية جهوداً لتأسيس إتحاد وطني للمنظمات الإسلامية ولكن المنظمات المغربية والتركية التي تمثل سياسات وحكومات بلدانها نجحت في الهيمنة على المجلس.

وشغلت السيدة ساجدة عبد الستار Sajidah Abdus Sattar، وهي هولندية اعتنقت الإسلام، منصب المتحدث باسم المجلس للفترة ١٩٩١-١٩٩٥. ويضم المجلس منظمات إسلامية تنتمي إلى عشر قوميات مختلفة بضمنهم السوريناميين والهولنديين والأتراك والمغاربة والمصريين والجزائريين. وكانت السيدة عبد الستار تلتقي بالصحافة ووسائل الإعلام، وتصرح باسم المجلس بصدد مختلف القضايا والأحداث. وكانت تعتبر بنظر بعض وسائل الإعلام ممثلة للجالية المسلمة.

وفي ألمانيا لعب المثقفون المعتنقون دوراً قيادياً في التوسط بين الحكومة والجالية المسلمة. فنتيجة لجهود مجموعة من المسلمين الألمان، صارت ألمانيا تضم أكثر الفروع نشاطاً لمؤتمر العالم الإسلامي The Muslim World Congress. خلال فترة الثمانينات، تمكن الفرع الألماني بترسيخ علاقات بناءة مع المؤسسات الألمانية، وخاصة مع الكنائس. في عام ١٩٨٧ تأسس المجلس الإسلامي لألمانيا الغربية وبرلين The Islamic Council of West Germany and Berlin. وقد استطاع أن يضم عدة جماعات تركية مستقلة والمسلمين العلويين ومؤتمر العالم الإسلامي والإدارة الروحية للاجئين المسلمين Muslim Refugees Spiritual Administration. كما لعب المسلمون الألمان دوراً هاماً في تأسيس الفيدرالية الإسلامية لبرلين The Islamic Federation of Berlin عام ١٩٨٠. كما تمكنوا من إدماج حركة (ملي

غورش) الإسلامية التركية مع عدد من المنظمات النسائية والمساجد والمنظمات الطلابية.[11]

وينشط الباحث الألماني المسلم أحمد فون دينفر Ahmad von Denffer في تأليف العديد من الكتب والكراسات التي تقوم بتعريف تعاليم الإسلام إلى المجتمع الألماني. كما يشارك بفعالية في الكثير من المؤتمرات الدولية في العالم الإسلامي. وكان يشغل منصب مدير المركز الإسلامي في مدينة ميونيخ. لقد استطاع المركز تأسيس أول مدرسة إسلامية في ألمانيا. وبسبب اتصالاتهم في ألمانيا والنمسا، يحتل المسلمون الجدد موقعاً في التعبير عن احتياجات وآمال المسلمين. فالكثير من هؤلاء المعتنقين ينتمون إلى منظمات وجمعيات إسلامية يقدمون من خلالها خدمات ونشاطات. ومنذ عام ١٩٧٦ بدأ المسلمون الألمان بعقد اجتماعات خاصة بالمسلمين الناطقين بالألمانية.[12]

ويتحمل محمد صِدّيق MuhammadSiddiq، وهو ألماني مسلم، مسؤوليات أخرى. فمنذ عام ١٩٧٤ بدأ العمل في مسجد بلال في المركز الإسلامي بمدينة آخن، حيث يقوم بتنظيم نشاطات تخاطب الناطقين بالألمانية. وفي بداية الثمانينات تم تأسيس أول معهد إسلامي للناطقين بالألمانية، ومن ثم صار مديراً له. كما قام محمد صديق بتأسيس مركز إسلامي آخر يدعى "دار الإسلام" Dar al-Islam في قرية قرب فرانكفورت. وتتميز المسلمات الألمانيات بأنهن لم يتمسكن كثيراً بالصورة المضخمة للمرأة المسلمة التي تصوّر الزوجة المخلصة والمطيعة بأنها التي تبقى في البيت لتهتم بزوجها وأطفالها فقط. فالمسلمات الألمانيات يشاركن بنشاط في الحياة العامة وينتمين إلى المنظمات الإسلامية ويدافعن عن حقوقهن. ويلتقين فيما بينهن، أو مع المسلمات الأخريات اللائي ينتمين إلى مختلف الخلفيات الثقافية، ويحملن تصورات مختلفة عن الطريقة الإسلامية في الحياة.

بلجيكا

في عام ١٩٩٨ قامت الحكومة البلجيكية بتأسيس أول مجلس إسلامي معترف

به رسمياً يمثل الجالية المسلمة في بلجيكا. وكانت بلجيكا أول دولة أوربية تعترف بالدين الاسلامي عام ١٩٧٤. ويوفر هذا الاعتراف الكثير من الامتيازات والمكاسب للمسلمين في بلجيكا كالتعليم الإسلامي في المدارس البلجيكية والدعم المالي للمساجد وأئمة الجماعات وغيرها. وبعد إجراء انتخابات وطنية للمسلمين المقيمين في بلجيكا تم انتخاب أعضاء المجلس الإسلامي في بلجيكا Executive of Muslims of Belgium. يتألف المجلس من ١٦ عضواً، من بينهم ثلاثة من المعتنقين البلجيكيين حسب التوزيع الإثني للجالية والمقرر في النظام الداخلي للمجلس.

ويتميز الدكتور عمر فاندن بروك Omar van den Broeck (١٩٥٤) من بين أعضاء المجلس بنشاطاته وأعماله الفكرية. فقد عمل لفترة طويلة في المركز الثقافي الإسلامي في بروكسل. ونشر العديد من الدراسات حول الإسلام في الغرب.[١٣] ويلقي محاضرات ودروساً حول الثقافة الإسلامية والفلسفة الإسلامية في الجامعات والمعاهد البلجيكية. ويكتب مقالات في الصحف والمجلات والتي تتناول مشاكل الجالية المسلمة كالاندماج والتمييز العنصري. ويشارك في الاجتماعات العامة والندوات الفكرية التي تناقش القضايا الإسلامية والتطورات المستجدة المتعلقة بالإسلام والمسلمين. كما أنه عضو مشارك في "مركز الإسلام في أوربا" الكائن في مدينة خينت Gent ببلجيكا.

من القضايا الهامة التي تواجه المسلمين في أوربا هي قابليتهم على تطوير منظمات وطنية تعكس التنوع المذهبي والخلفيات الوطنية واللغوية والعرقية التي ينتمون إليها. ففي كل بلد أوربي هناك حاجة لوجود منظمة وطنية ـ أي على مستوى ذلك البلد الأوربي - قادرة على تطوير هوية إسلامية أوربية يمكنها الإيفاء بواجبات العقيدة الإسلامية ومتطلبات الولاء الوطني للبلد الأوربي الذي تقيم فيه الجالية المسلمة. بالطبع توجد في هذا الطريق العديد من العوائق، ولكن المنظمات اللاإثنية ـ أي غير مختصة بمجموعة عرقية أو لغوية أو مذهبية معينة - قادرة على تحقيق مثل هذه الهوية. فإضافة إلى إقامة الصلاة وصلاة الجمعة واحتفالات أيام الأعياد، فإن هذه المراكز تقدم مختلف الخدمات الاجتماعية والثقافية والدينية. إذ تقام فيها

دورات لأولئك الراغبين بالتعرف على تعاليم الاسلام، حيث يحضرون لقاءات منتظمة لمناقشة مختلف القضايا الثقافية والعقائدية. كما تقوم بعض هذه المنظمات بإقامة معسكرات إسلامية للشباب والأطفال أيام العطل الدراسية. كما تنظم بعضها رحلات الحج والعمرة إلى مكة المكرمة، وتقوم بتنظيم رحلات سياحية للمراكز الإسلامية والآثار في البلدان الأوربية والإسلامية كإسبانيا وتركيا ومصر والمغرب.

منظمات خاصة بالمسلمين الجدد

كما أوضحنا سابقاً من خلال أمثلة من هولندا وألمانيا وبلجيكا، فإن المسلمين الجدد قد يلعبون دوراً هاماً في ترسيخ مبادئ مشتركة قادرة على ضم المسلمين من مختلف الجنسيات والثقافات في منظمات إسلامية متعددة الأعراق. وهذا ينطبق أيضاً على بقية الدول الأوربية. على أية حال فإن العوائق التي تقف في تأسيس واستمرار عمل مثل هذه المؤسسات يمكن توقعها. إن واحداً من هذه العوائق هو الرغبة لدى المسلمين الجدد في تأسيس منظمات إسلامية خاصة بهم. وتوجد عدة أسباب عملية وثقافية وراء هذه الظاهرة:

١- المشكلة القومية: تنتمي الجاليات المسلمة في كل بلد أوربي إلى عدة جماعات قومية مختلفة. وتميل كل جماعة إلى الاهتمام بمصالحها الذاتية وبأفراد الجماعة ومشاكلها. إن المصلحة الذاتية تمنع المنظمات الإسلامية من دعم تمثيل لكل الجالية المسلمة. وتصل حدة الاختلافات حتى داخل الجماعة المسلمة التي تنتمي إلى نفس القومية. فعلى سبيل المثال نجد داخل الجالية العربية اختلافات مذهبية كالسنة والشيعة، ونجد أن الجالية التركية تنقسم إلى جماعات صوفية ومتشددة، وجماعات تتلقى دعماً مالياً وسياسياً من الحكومة التركية.

٢- إختلاف اللغة والعادات: يمنع التواصل اليسير بين المسلمين سواء في المنظمة أو حتى في المسجد. فالمسلمون يتحدثون بلغات عديدة، ولا يفهم بعضهم بعضاً. ولذلك يميل الكثيرون منهم إلى التخاطب بلغة البلد الذي يقيمون فيه كالإنكليزية والفرنسية والألمانية والهولندية والإسبانية وغيرها، لأنها تمثل القاسم

المشترك بينهم. ولما كان غالبية المسلمين، وخاصة من الجيل الأول، لا يجيد لغة البلد الأوربي، يصبح عليه من العسير التفاهم مع المسلمين الجدد الذين لا يجيدون لغة إسلامية. ولذلك طالب المسلم الألماني عبدالله بوريك Abdulla Borek في الندوة الثانية والأربعين للمسلمين الناطقين بالألمانية عام ١٩٩١ المسلمين الألمان بتنظيم أنفسهم في "المجلس المركزي للمسلمين الألمان" Central Council of German Muslims الذي يعبر عنهم ويدافع عن مصالحهم.[١٤]

أما بالنسبة للعادات فهناك اختلاف كبير بين عادات المسلمين الأوربيين والمسلمين المهاجرين. مثلاً يجد المسلمون المهاجرون ـ بسبب عاداتهم ـ حرجاً في اختلاط الرجال بالنساء في الاجتماعات العامة، بينما يعتقد المسلمون الغربيون أن الإسلام لا يمنع الاختلاط المحتشم، إضافة إلى أن رفض الاختلاط يعود إلى أعراف وتقاليد اجتماعية في البلدان الإسلامية. كما أن ممارسة الفصل بين الرجال والنساء قد يرسخ فكرة اضطهاد المرأة المسلمة أو أنها مصدر الغواية للرجال، أو أن الإسلام والمسلمين يضعون المرأة في درجة مهينة، ولذلك لا يريدون الاختلاط بها.

٣- الاختلافات الثقافية والفكرية مع المسلمين المهاجرين قد تخلق مواجهات واحتكاكات لا يمكن تفاديها، وتؤدي أحياناً إلى تصادم. الأمر الذي يؤثر على طبيعة وطريقة القيام ببعض النشاطات. مثلاً أيد قسم من المسلمين حرق كتاب (آيات شيطانية) لسلمان رشدي عام ١٩٨٩، في حين يرى بعض المسلمين الأوربيين أن هذه ممارسة خاطئة لأن صورة حرق الكتاب توحي للفرد الغربي بكل أنواع التعصب الديني والقمع الذي مارسته السلطات الكنسية أو الحكومات في الماضي. كما أن حرق الكتاب ينفي عن المسلمين صفة التسامح، ويؤكد أنهم لا يريدون غيرهم يتمتع بحرية التعبير التي ينعمون بها في البلدان الأوربية. في هولندا حدثت سجالات بين المسلمين الأوربيين وبين مشايخ الجالية المسلمة حول الموقف من فتوى الإمام الخميني التي تقضي بقتل سلمان رشدي، فبعضهم أيدها وبعضهم اعتبرها لا تسري إلا في البلدان الإسلامية.

٤- الدفاع عن المصالح الوطنية أو المذهبية يمنع الاهتمام والدفاع عن مصالح

المسلمين. كما يمنع وجود قواسم مشتركة يتعاونون عليها. فاهتمام كل جالية مسلمة بمصالح الوطن الأم أو مصالح المذهب الذي تنتمي إليه يجعل المسلمين الغربيين في منأى عن الاهتمام بمصالح ضيقة بعيداً عن المصلحة المشتركة لكل المسلمين في ذلك البلد الأوربي.

٥- يشعر بعض المسلمين الغربيين بنزعة التفوق الغربي والثقافي تجاه المسلمين المهاجرين الذين ينتمون إلى ثقافات الدول النامية. هذا النزعة تقودهم إلى تأسيس منظمات خاصة بهم بعيداً عن التعامل مع مسلمين غير أوربيين أو من غير أهل البلد. إنهم يريدون ممارسة الإسلام دون تأثير من الثقافات الآسيوية والأفريقية. إنهم يريدون أن يكونوا "أوربيين" و "مسلمين" في آن واحد.

٦- إن المنظمات الخاصة بالمسلمين الأوربيين قد تقدم دعماً ومساعدة أفضل للمعتنقين الجدد الذين غالباً ما يكونون بحاجة إلى رعاية كبيرة واهتمام شديد من أجل أن يتكيفوا مع الحياة الاجتماعية والدينية الجديدة. فهم بحاجة إلى الشعور بمعنى الإخلاص والأخوة مع المسلمين في المجتمع الجديد؛ وبحاجة إلى فرصة لتبادل الخبرات مع معتنقين سبقوهم في الإسلام؛ وبحاجة إلى دراسة تعاليم الإسلام من قبل أناس يقاربونهم في الذوق العام والعقلية والخلفية الثقافية. إنهم يريدون تشّرب المفاهيم الإسلامية بشكل تدريجي، دون خوض تجربة تغيير ثقافي واجتماعي مفاجئ.

٧- يجد بعض المسلمين الأوربيين أنفسهم مهمّشين في الجالية المسلمة. فهم على سبيل المثال يشعرون بأن دورهم يقتصر على استخدامهم كمترجمين فقط. ويشعر بعضهم بأنهم يتعرضون للتميز من قبل أبناء الجالية المسلمة. كما يُتهمون أحياناً بأنهم جهلة لا يعرفون الإسلام، أو لديهم إيمان قشري، أو يُنظر إليهم بريب وتشكيك وأنهم ربما يكونون جواسيس أو عملاء للحكومات الأوربية.

الجدير بالذكر أن بعض المفكرين المسلمين الأوربيين يرفضون هذه النزعة. فعلى سبيل المثال يؤمن مراد هوفمان بأن تأسيس منظمات أوربية خاصة بالمسلمين الجدد أمر يخالف تماماً مبدأ إسلامي أصيل: "هو عدم التفرقة بين المسلمين وفق

أجناسهم وأسنتهم وقومياتهم. كما أن شق وحدة الصف وإشاعة الفرقة بين الأمة إلى ألمان وأجانب، لهو عمل قاتل وغير مثمر. فهل من المعقول أن نطلب من المسلمين الأتراك الذين يشكلون أكثر من ٨٠٪ من المسلمين في ألمانيا، ويتحملون القسم الأعظم من تمويل الأنشطة الخاصة بالمسلمين، أن يمثلهم عامة الألمان؟"[١٥]

وهناك قسم آخر من المسلمين الأوربيين لديهم قناعة بأنه يجب أن تكون لهم منظماتهم الخاصة بهم، أو على الأقل يشكلون الغالبية فيها أو يلعبون دوراً قيادياً فيها. وسنعرض لبعض منظمات المسلمين الأوربيين.

جماعة "المرابطين" تهجر المجتمع البريطاني

ففي بريطانيا توجد منظمة "المرابطون: حركة المسلمين الأوربيين" The Murabitun: European Muslim Movement، وهي حركة صوفية تأسست من قبل عبد القادر الصوفي المرابط. وهو كاتب ومؤلف اسكوتلندي الأصل، كان اسمه أيان دالاس، وقد اعتنق الإسلام عام ١٩٦٧. من الغريب أنه في الوقت الذي تبدي الحركة تبرمها من الثقافة الغربية لكونها حضارة مادية، لكنها تبدي ميلاً شديداً على أن تقتصر علاقاتها على الأعضاء والأتباع ذي الأصل الغربي فقط. إن أتباع الحركة يقفون ضد الثقافات الآسيوية والأفريقية للمسلمين؛ ويسعون إلى فصل الإسلام عن التقاليد الشرقية. ومثل بقية الحركات السلفية يميل المرابطون إلى تكفير المجتمع. وهي ظاهرة رافقت الجماعات الإسلامية الأصولية في الشرق الأوسط منذ عقد السبعينات. ففي مصر على الخصوص برزت جماعة التكفير والهجرة وجماعة تنظيم الجهاد.[١٦]

في نهاية عام ١٩٧٦ سعى عبد القادر الصوفي وأتباعه إلى الهجرة من المجتمع البريطاني حيث غادروا المدن وتوجهوا نحو الريف. ذهب الصوفي وجماعته إلى قرية نورفولك Norfolk من أجل تأسيس قرية إسلامية للمؤمنين، ومن أجل خلق رابطة اجتماعية متكاملة يزدهر فيها الاسلام على أساس أن البيئة الحالية للمجتمع (البريطاني) معادية لإحياء الإسلام الأصيل، وأنه لا يمكن اختزال الإسلام بالتعليم

الديني للأطفال لمدة ساعة واحدة.[١٧] كانت القرية تضم حوالي (٢٠٠) عائلة تعيش في معهد الدرقاوي، وهو عبارة عن قصر قديم مهجور تم ترميمه ليكون صالحاً للسكن.

طلب عبد القادر الصوفي من أتباعه أن يتركوا أعمالهم ووظائفهم، وبيع سياراتهم، والامتناع عن استخدام الوسائل التكنولوجية الحديث كالإضاءة الكهربائية والثلاجات والغسالات والمطابخ،واستخدام الوسائل القديمة كالفحم والحطب للتدفئة والطبخ والزيت للإضاءة. وأجبر النساء على أداء الأعمال بأيديهن والمكوث في المنازل. كما منع إرسال الأولاد إلى المدارس الإنكليزية. وأجبر الرجال على ارتداء ملابس مغربية تشمل القفطان robe وعمامة خضراء. وسرعان ما بدأ التململ من هذه الحياة البدائية دون وجود دليل على أن الإسلام يمنع استخدام الوسائل التكنولوجية الحديثة. ثم بت الخلافات بين الأعضاء على كثير من الأمور. ففي الوقت الذي يعيش فيه أتباعه شظف العيش بعد تركهم أعمالهم ووسائل رزقهم، كان قائدهم الصوفي يعيش متنعماً على الهبات والمساعدات التي يحصل عليها من المتبرعين في العالم الإسلامي. ازدادت الانتقادات ضده، وغادر معظم أتباعه القرية، وانتهت بذلك هذه التجربة المتخلفة. الأمر الذي دفع بعبد القادر الصوفي إلى مغادرة بريطانيا والاستقرار في إسبانيا منذ عام ١٩٩٤. وهناك انشغل في توسيع وتنظيم الحركة حتى صارت لها فروع في كثير من البلدان الأوربية والآسيوية وأمريكا اللاتينية وأمريكا وكندا.

منظمة المسلمين البريطانيين

تأسست منظمة المسلمين البريطانيين The Association for British Muslims (ABM) عام ١٩٧٤ في لندن. والهدف من إنشائها هو تلبية احتياجات المعتنقين البريطانيين طالما أن المنظمات الموجودة غير قادرة على معالجة مشاكل المسلمين الجدد. كما أنه لا توجد أية منظمة إسلامية تمتلك توجهاً أو برنامجاً لتلبية هذه الاحتياجات. وساهم بعض المعتنقين وخاصة عبدالرشيد سكر Abdul Rashid

Skinner وديفيد أوين David Owen في دفع هذه المشروع إلى الوجود. يقول مدير المنظمة ديفيد أوين بأن هذه المنظمة تأسست لمساعدة المعتنقين ليكونوا بريطانيين مسلمين MuslimBritons وكذلك أبناء المهاجرين المسلمين ليكونوا مسلمين بريطانيين British Muslims. وتمثل المنظمة غالبية المعتنقين، وأكثرهم من الطبقة الوسطى، من مهنيين ومتعلمين، ملكيين ومحافظين، وكذلك أعضاء في طرق صوفية.[١٨] إن غالبية الستمائة عائلة المرتبطة بمنظمة المسلمين البريطانيين ينتمون إلى الطريقة الصوفية النقشبندية.

وتواجه المنظمة انتقادات كثيرة، على الأقل من معتنقين بريطانيين يعارضون تأسيس منظمة على أساس عنصري، لأن الإسلام لا يقبل بتشكيل الجماعات على أساس العرق واللغة. ويجيب ديفيد أوين على هذه الانتقادات بأن المنظمات الإسلامية الموجودة غير قادرة على فهم المعتنقين والعقلية البريطانية. إن المشكلة تكمن في أن الكثير من المنظمات الإسلامية في بريطانيا لا تخاطب الحاجات الخاصة بالمعتنقين الذين يعانون من مشاكل معينة تختلف عن مشاكل المسلمين بالولادة. إن بعض هذه المنظمات تأسست من أجل دعوة البريطانيين إلى الإسلام، ولكن لا منظمة منها تفهم حقاً الثقافة البريطانية والعقل البريطاني. الجميع ينتمون إلى هذه المنظمات، ولكن لا أحد يقدم مساعدة لشخص اعتنق الإسلام حديثاً وما سيعانيه أثناء فترة التكيف الاجتماعي التي تعقب تحوله من دين إلى آخر. إن هذه العواقب هي أشياء عملية سهلة جداً، مثلاً مساعدة المسلم الجديد كيف يتوقف عن شرب الخمر، أن يمتنع عن أكل لحم الخنزير، وأن يوضح له لماذا هذه الأشياء ضروريه له كمسلم. ويعارض ديفيد أوين المسلمين الذين يثبطون المعتنقين الجدد عن الانضمام للجمعية حيث يقول: بعض الناس يتحدثون للمعتنقين بأنه "لا يمكنهم الانتماء للجمعية لأننا مسلمين، والمسلمون أخوة،ولا قومية في الإسلام". هذا غباء، فلماذا يعتبر صحيحاً أن يقوم "المسلمون الباكستانيون أو الهنود بتأسيس منظمات خاصة بهم، ولكن لا يجوز تأسيس منظمة للمسلمين البريطانيين؟[١٩]

رابطة الإيمان الإسلامية البريطانية

تأسست رابطة الإيمان The British Muslim League al-Iman عام ١٩٩٣ من قبل رجل دين شيعي عراقي هو الشيخ صلاح آل بلال. وفي عام ١٩٩٩ بلغ عدد المعتنقين المنتمين إليها (٦٥) شخصاً، في حين بلغ عدد أصدقاء الرابطة حوالي ١٥٠ صديقاً. وتشكل الإناث ٢٥٪ من أعضاء الرابطة، ولكن غالبية أصدقاء الرابطة من السيدات. وينتمي المعتنقون إلى مختلف الخلفيات العرقية: إنكليز، أيرلنديين، اسكوتلنديين وكاريبيين. وهم يؤمنون بالمذهب الشيعي الإثنا عشري. ويعقد الشيخ آل بلال جلسات نصف شهرية، يلقي فيها محاضرة، ثم يفتح باب النقاش حول ما ورد في المحاضرة من أفكار ومفاهيم. ويقوم أعضاء الرابطة بالدعوة إلى الإسلام وتقديم الأفكار الإسلامية لغير المسلمين في المناطق والأحياء التي يسكنون فيها. وقد يدعو أعضاء الرابطة بعض زملائهم أو أصدقائهم في العمل أو الدراسة لحضور تلك الجلسات والاستماع إلى المحاضرات التي تلقى باللغة الإنكليزية. كما باستطاعة الضيوف المشاركة في النقاش وطرح الأسئلة والاستفسارات حول التعاليم والمفاهيم والأحكام الإسلامية. وتقوم الرابطة بدفع تكاليف هذه الدعوات.

توفر رابطة الإيمان جواً اجتماعياً ملائماً خاصة للمعتنقين الجدد. فبعض المسلمين الجدد يأخذ فكرة عن بعض المشاكل غير المتوقعة التي قد تصادفه في بداية حياته الإسلامية. كما أنه يجد حلولاً عملية لها من خلال الرابطة. فبعض المعتنقين يُطردون من مساكن والديهم لأنهم خرجوا عن دين الوالدين؛ بعض المعتنقات تواجه مشكلة حقيقية إذا ما ارتدت الحجاب لأنها قد تُطرد من العمل. في مثل هذه الحالات تقدم الرابطة دعماً مالياً لمساعدتهم في حل مشاكلهم، مثلاً الاستقرار في مسكن مؤقت ريثما يتم الحصول على مسكن دائم من قبل دائرة الشؤون الاجتماعية أو بلدية المنطقة التي يعود إليها. [٢٠]

منظمة "النساء" المسلمات الهولنديات

في أيار ١٩٨٢ تأسست منظمة النساء المسلمات الهولنديات Foundation of

Dutch Muslim Women al-Nisa كأول منظمة نسائية إسلامية في هولندا. وقد تم إنشاء هذه المؤسسة بعد فشل عدة مبادرات سابقة مثل الجماعة النسائية في مركز المعلومات الإسلامي في لاهاي The Muslim Information Center in The Hague، ومؤسسة النساء المسلمات في هولندا. إن غالبية أعضاء منظمة "النساء" من المسلمات الناطقات باللغة الهولندية والمعتنقات الهولنديات المتزوجات بمهاجرين مسلمين. وهناك مجموعة صغيرة من المسلمات المغربيات والتركيات والسوريناميّات المنتميات للمنظمة. ولا يتم انتخاب اللجنة الإدارية بل تتغير عضواتها باستمرار. ولا تتلقى المنظمة أي دعم مالي حكومي أو من البلدية. وتستخدم اللغة الهولندية في جميع نشاطاتها واجتماعاتها ومطبوعاتها.

وهناك أسباب اجتماعية وثقافية تقف وراء تأسيس هذه المنظمة:

١- إن المرأة المسلمة لا تجد مكاناً في المساجد، أو تجد فرصاً ضئيلة جداً للمشاركة في المنظمات الإسلامية. فالرجال يهيمنون على المساجد وقاعات الصلاة والنشاطات ويحظون بالاهتمام.

٢- إن النساء الهولنديات المسلمات يواجهن العديد من المشاكل عند قيامهن بزيارة المساجد أو المنظمات الإسلامية. فالمساجد والمراكز الإسلامية غالباً ما تكون مكرسة لجماعة معينة، أي أنها مقسمة على أسس قومية أو مذهبية أو وطنية. وكل جماعة تتحدث بلغتها الخاصة -وعلى الأكثر لغة غير أوربية- ولها ثقافتها وتقاليد البلد الأصلي الذي جاءت منه. إن غالبية المسلمين التقليديين لا يقبلون بسهولة حضور النساء في المساجد والمراسم الدينية وبقية النشاطات.

٣- إن النساء المسلمات الهولنديات وخاصة أولئك اللائي اعتنقن الإسلام حديثاً يشعرن بحاجة ماسة لتعلم مبادئ الدين الجديد. إن توجد لديهم الكثير من الأسئلة والاستفسارات فيما يتعلق بالعقائد الإسلامية، وبعض الأحكام الخاصة ذات العلاقة المباشرة بالمرأة كالحجاب والزواج وتعدد الزوجات.

٤- هناك حاجة لخلق جو اجتماعي إسلامي للمسلمات في الغرب. فعدا العمل والدراسة، لا تمتلك المرأة المسلمة فرصاً واسعة للمشاركة في الحياة العامة. إنهن

بحاجة إلى بناء صداقات مع نساء أخريات، وإلى مناخ اجتماعي دافئ، يتبادلن فيه المعلومات والأحاديث وهن يرتشفن القهوة أو الشاي.[٢١]

انطلاقاً من مقرها في أمستردام، قامت منظمة النساء بتطوير برامج مفيدة للنساء. فهناك لقاء شهري يعقد كل مرة في مدينة هولندية معينة. وتلقى في اللقاء محاضرة من منظور إسلامي. ويتضمن اللقاء الصلاة جماعة، الأكل والشرب مع بعضهن البعض، والتحدث والاستماع إلى بعضهن البعض، بكل انسجام واحترام. وباستطاعة أية امرأة حضور هذه اللقاءات، سواء محجبة أو غير محجبة، مسلمة أو غير مسلمة.[٢٢]

وتساند المنظمة تأسيس جماعات أو لقاءات مشابهة في المدن الهولندية الأخرى. فبعض أعضاء منظمة "النساء" يلقين محاضرات حول الإسلام أمام جمهور مسلم أو غير مسلم. ولا يدعى لإلقاء محاضرات في المنظمة إلا النساء، حيث لا يدعى أي رجل، سواء كان عالماً أو شيخاً لإلقاء محاضرة في هذه المناسبات. ولكن عضوات "النساء" يلقين محاضرات في المدارس والمراكز والمستشفيات والجمعيات الاجتماعية والثقافية والتي قد يحضر فيها الرجال. وتؤيد المنظمة كل الجهود المبذولة لتأسيس مدارس إسلامية رسمية، إذ تعمل بعض المسلمات الهولنديات في المدارس الإسلامية الابتدائية كمعلمات أو مديرات مدرسة.

مدارس يوسف إسلام في لندن

يبدي بعض المفكرين المسلمين الأوربيين اهتماماً بتعليم أطفال المسلمين. ففي بريطانيا قام الداعية المسلم يوسف إسلام ـ المغني السابق كات ستيفنس ـ بإنشاء أول مدرسة إبتدائية إسلامية في إنكلترا. ففي عام ١٩٨٢ تأسست مدرسة "إسلامية" Islamia School في برنت Brent شمال غربي لندن. وتشرف زوجة يوسف إسلام على إدارة المدرسة التي يدرس فيها مئات الطلاب والطالبات المسلمين. وتمكن يوسف إسلام من تأسيس مدرسة ثانوية إسلامية للبنين والبنات. ونجح في الحصول على دعم مالي حكومي لمدرسته، في ظل المقررات البريطانية الصارمة تجاه التعليم الإسلامي الرسمي. ويعقد إسلام لقاءات إسبوعية في مسجد ريجنتس بارك وسط

لندن، حيث يحضرها العديد من المسلمين الجدد وكذلك غير المسلمين لمناقشة التعاليم والأحكام الإسلامية.

وينشط قسم من المفكرين المسلمين الغربيين في حمل هم الدفاع عن الإسلام والدعوة إليه. فبعضهم يلعب دوراً في الحياة العامة ويشارك في مختلف المسائل السياسية والثقافية والاجتماعية. وغالباً ما تجري دعوتهم للمشاركة في المؤتمرات والندوات الإسلامية في أوربا وبقية بلدان العالم. وتكون الشخصيات ذات الشهرة العالمية أمثال روجيه غارودي ومراد هوفمان موضع تكريم وضيوف شرف في العديد من المؤتمرات التي تقام في البلدان الإسلامية. أما القسم الآخر من المفكرين المسلمين الغربيين، فهم يُصنَّفون ضمن المستوى الوطني أو الشهرة المحلية في بلدانهم، حيث يحتلون مواقع في مجتمعاتهم.

مؤتمرات خاصة بالمسلمين الأوربيين

لا يقتصر حضور المفكرين المسلمين الغربيين على المؤتمرات والندوات الإسلامية التي يُدعَون إليها، بل أنهم يقيمون بانتظام مؤتمرات واجتماعات خاصة بهم، سواء على المستوى الوطني أو العالمي. فالمسلمون الألمان والبريطانيون يعقدون مؤتمرات تناقش مختلف القضايا المتعلقة بالإسلام والمسلمين في الغرب.

في الثامن من حزيران ١٩٩١ عقد المسلمون الألمان اللقاء الثاني والأربعين للمسلمين الناطقين بالألمانية في لوتزلباخ Lutzelbach . وفي المؤتمر قدم عبدالله بوريك ورقة بعنوان (في وضع المسلمين الألمان) والتي حذّر فيها من أن يصبح الإسلام في ألمانيا ديناً مرتبطاً بالأتراك، (ومن ثم نكون كمن يغذي الفكرة السابقة التي تبناها مترجما القرآن الألمانيين ميزلين وشفايجر في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حينما عنونا القرآن بأن "كتاب الأتراك المقدس"). ودعا بوريك إلى أنه من الضروري (أن يحمل مسلمون ألمان شعلة الإسلام في ألمانيا، حتى لا يستمر النظر إليه بوصفه ديناً أجنبياً). ويضيف (لقد تزاوج الإسلام على مر التاريخ مع مختلف الحضارات : العربية والفارسية والهندية والأندونيسية والتركية وثقافة البربر. فلماذا لا

يكون لدينا "إسلام ذو ملامح أوربية"؟).[٢٣]

في عام ٢٠٠٠ عقدت منظمة الدعوة العالمية التابعة لحركة المرابطين The Murabitun World Da'wah Organization مؤتمراً في بريتوريا بجنوب أفريقيا. وقد حضره المرشد الروحي للحركة الشيخ عبد القادر الصوفي حيث انتقد حكومة طالبان واعتبرها خطرة ومتزمتة وتكره النساء. وانتقد أسامة بن لادن وقال بأنه حذّر الأفغان منه ومن بقاءه على أرضهم. وقال: لو كان بن لادن مقاتلاً حقاً لسلّم نفسه إلى عدوه حماية للدولة التي ساهم إسقاطها بنفسه. كما انتقد الصوفي السياسة الأمريكية السياسة الإسرائيلية وبعض الأنظمة العربية كالسعودية والأردن ومصر. وشارك في المؤتمر مفتي القدس ووفد يمثل حركة طالبان برئاسة مسؤول باكستاني.[٢٤]

ميثاق إشبيلية للمسلمين الأوربيين

في الفترة من ١٨ إلى ٢١ تموز عام ١٩٨٥ عقد أول مؤتمر دولي للمسلمين الأوربيين في إشبيلية بإسبانيا.وقد ترأس المؤتمر الدكتور عبدالله ناصيف الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي (السعودية). وفي ختام المؤتمر صدر البيان الختامي الذي سُمّي بـ(ميثاق إشبيلية) حيث اعتمد التقرير الذي قدمه المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي حول إسلام القرن العشرين. طرح غارودي مجموعة من المبادئ والمفاهيم التي يمكن اعتبارها برنامج عمل المفكرين المسلمين الأوربيين:

١- لا يمكن أن يكون إسلام القرن العشرين إلا الإسلام الأزلي. ذلك لأن الإسلام ليس ديناً ضمن سائر الأديان ولكنه الدين الأصيل والأول منذ أن نفخ الله في الانسان من روحه. ليس هناك إسلام للغرب ولا إسلام لأفريقيا السوداء ولا إسلام للعرب وإسلام للهند أو لأندونيسيا، ليس هناك سوى إسلام واحد. وأول واجب علينا هو أن نعلن عقيدتنا الإسلامية بأن نعيش الإسلام بكليته، دون انحياز إلى عصبية أو أعراف خاصة.

٢- لقد أرسل الله تعالى النبي محمد (ص) ليؤكد الرسالات السابقة، وليطهرها مما لحق بها من تغيير عبر التاريخ، ثم ليتمّها ويكمّلها. فحقّ إذن على كل مسلم أن

يؤمن بجميع من سبق من الرسل والأنبياء. إننا نضعف عقيدتنا لو زعمنا بأننا أفضل الخلق لمجرد تجاهلنا جميع من هم سوانا. لقد أضحى الانغلاق والانحصار الذاتي والإدعاء والاسكتفاء، أضحت هذه العقبات كؤودة تحجب أشعة الإسلام عن العالم غير المسلم.

٣- حينما يقرر القرآن الكريم أن (لا إكراه في الدين) (البقرة: ٢٥٦)، فإن الأمر لا يقتصر على إكراه مادي أو عسكري، بل يتعداه إلى كل إكراه داخلي (ذاتي) وروحي. فالقرآن يقول (وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر) (الكهف: ٢٩).

٤- لئن قيل أن الإسلام يستطيع اليوم أن يأتي بحلول للمشاكل التي يثيرها فشل السلطان الغربي المتجمع، فإن ذلك لا يعني: أنه يستطيع ذلك وحده؛ وأن لديه حلولاً جاهزة مستكملة لكل مشاكل عصرنا الراهن.

٥- ليس لنا أن نفرق بين المسلمين بأن ننحاز إلى فريق خاصم فريقاً آخر في عصور غابرة. وما أولئك الذين يوقعون العداوة اليوم بين السنّة والشيعة إلا أعداء للسنة والشيعة على السواء. فهم أعداء المسلمين جميعاً، لأنه ليس هناك إلا إسلام واحد.

٦- يجب أن لا ننحاز إلى مذهب من المذاهب الفقهية، إذ اجتهدت جميعاً لحل مشاكل خصّت عصوراً غير عصرنا، وشعوباً غير شعوبنا. فهم غير مكلفين بحل مشاكلنا وتحمل هذه المسؤولية عنا."[٢٥]

إن "ميثاق إشبيلية" يعكس بوضوح أفكار غارودي وفهمه للإسلام. فهو يؤكد دائماً على وحدة الأديان التوحيدية (الإسلام والمسيحية واليهودية)، وأنها تنتمي إلى نفس المصدر وهو الله سبحانه وتعالى. يعتقد غارودي أنه لا توجد فوارق أساسية بين هذه الديانات. وهو يدعو إلى الإيمان بـ(الديانة الإبراهيمية) التي تتضمن كل هذه الأديان، كما تخدم -هذه الدعوة- مشروعه لإقامة "حوار الحضارات". ومن هذا المنطلق يركّز غارودي أيضاً على وحدة المذاهب الإسلامية المختلفة، أي السنة والشيعة (النقطة الخامسة). وهو يدرك أن أي صراع بين المذاهب الإسلامية سيؤدي

بالتأكيد إلى إضعاف الجميع. لقد ناقش غارودي القضية من جانب نظري فقط، لأنه ـ أي غارودي ـ لم يقدّم أي اقتراح عملي لحل مشكلة الاختلافات بين المذاهب الإسلامية. كما اكتفى بدعوة عامة للوحدة الإسلامية، وهو شعار أكثر مما هو برنامج عملي. وتضمن الميثاق دعوة صريحة إلى الاجتهاد والبحث عن حلول لمشاكلنا المعاصرة وليس من خلال البحث في حلول سابقة لأنها –أي الحلول- وجدت لعصور غير عصورنا، ومجتمعات غير مجتمعاتنا، وظروف غير ظروفنا (النقطة السادسة).

إن غارودي ينفي وجود أي تصنيف جغرافي أو قومي للإسلام (النقطة الأولى)، ولكن لا يمكنه تجاهل الاختلافات الثقافية والفكرية والاجتماعية والسياسية بين الإسلام الأفريقي والإسلام الآسيوي، وبينها وبين منطقة الشرق الأوسط. بالإضافة إلى ذلك، توجد اختلافات محلية بين البلدان الإسلامية بشكل يمكن التميز معه بين الإسلام الإيراني والإسلام السعودي والإسلام التركي والإسلام المغربي... الخ. هذا التقسيم لا يستند على أساس شرعي أو أرضية تاريخية، ولكنه يشير إلى فهم معين للإسلام في بلد معين أو منطقة جغرافية محددة. هذا الفهم هو نتيجة التفاعل بين العقيدة الإسلامية والثقافة المحلية التي كان ذلك الشعب يحملها ويمارسها قبل دخوله في الإسلام. إن الثقافة المحلية تشمل الأعراف والعادات والتقاليد والتراث الشعبي والخبرات الاجتماعية والتاريخية لكل مجتمع بشري. وقد كان لهذه العوامل تأثير على الكيفية التي يتعامل بها الناس أو الأسلوب الذي يفكرون به أو طبيعة فهمهم للإسلام، ومن ثم كيف يمارسون هذه الديانة في واقعهم وحياتهم الاجتماعية. فمع أن العقائد والأحكام الإسلامية واحدة لكن طريقة فهمها وطريقة التعبير عنها تختلف من بلد إلى آخر، وأحياناً توجد إختلافات في فهم الإسلام داخل البلد المسلم الواحد. فالإختلاف سنة الله في البشر، فلكل جماعة فهمها وخبرتها وتجاربها وتاريخها وعادتها وتقاليدها.

قام غارودي بتأسيس أول مركز إسلامي ثقافي في مدينة قرطبة الإسبانية. وقد سماه "المجتمع الحر" Free Society، ويقصد به عرض تجربة المجتمع العربي في

الأندلس باعتباره رمزاً ومثالاً للتعايش الرائع بين أتباع الديانات المختلفة في إسبانيا الإسلامية. ويضم المركز مكتبة ومتحفاً للفن ومواد ثقافية متنوعة. ويعتقد غارودي بأن مركزه يوفر خدمة جليلة للعالم الإسلامي. وأنه يعرض عظمة الحضارة الإسلامية وقدرتها على التعايش مع الآخرين. هذا القدرة لم تتوفر في الحضارات الأخرى، وحتى الحضارة الغربية. وتدير المركز زوجة غارودي الثانية وهي السيدة سلمى الفاروقي، وهي فلسطينية من القدس.

المفكرون المسلمون الغربيون والإعلام

يعترف المفكرون المسلمون الغربيون بدور وسائل الإعلام في نشر تعاليم الإسلام وآراء المسلمين في المجتمعات الأوربية. فمن خلال الإعلام يتواصل المجتمع مع بعضه البعض، ولا يمكن للمسلمين عزل أنفسهم طالما أن لديهم رسالة عالمية تدعو الآخرين إليها. بالإضافة إلى ذلك، لا يمكنهم تجاهل الاتهامات التي تطلق ضد الإسلام حيث يجب الرد عليها ودحضها.

ولا يكتفي المثقفون المسلمون الغربيون بالكتابة في مختلف الصحف والمجلات والدوريات الأوربية، ولكنهم يعّبرون عن أنفسهم وأفكارهم عبر المطبوعات الإسلامية أيضاً. فوسائل الإعلام الإسلامية تنشر باستمرار مقالات ومواضيع يكتبها مسلمون غربيون أو قد تجرى معهم مقابلات يتحدثون فيها عن مواقفهم وآرائهم وتحليلاتهم لمختلف القضايا العامة والإسلامية. وقام بعض المعتنقين الغربيين بإنشاء مطابع خاصة بهم تنشر أفكارهم ورؤاهم. هذه النشاطات يمكن توضيحها من خلال تناول أمثلة من هولندا وإيطاليا وبريطانيا.

دورهم في الإعلام الإسلامي في هولندا

تمتلك هولندا خبرة طويلة في نشر المطبوعات الإسلامية من قبل معتنقين مسلمين هولنديين. ففي عام ١٩٨٠ أصدر مركز المعلومات الإسلامي Muslim Information Center في العاصمة السياسية لاهاي، العدد الأول من المجلة الدورية "قِبْلة" Qiblah. وهي مجلة تصدر باللغة الهولندية وتخاطب ثلاثة جماعات

في المجتمع الهولندي:

١- المسلمين الناطقين بالهولندية والذين يشكل الجيل الشاب من أولاد المهاجرين القسم الأعظم منهم.

٢- المسلمين من أصل هولندي الذين يقدر عددهم بحوالي (٥٠٠٠) مسلم ومسلمة.

٣- أولئك المهتمين بالإسلام وبالمهاجرين المسلمين ويرغبون بالتعرف على الإسلام وما يفكر به المسلمون. ويشكل المستشرقون وأساتذة الجامعات والصحفيون والمعلمون والعاملون في الشؤون الاجتماعية.

ومن بين المحررين والكتاب في المجلة يوجد عدد من المفكرين المسلمين الهولنديين المعروفين أمثال عبد الواحد فان بومل و ساجدة عبد الستار وسيف الله كورز ورفيق أحمد فريس. وكانت مجلة (قبلة)، التي توقفت منذ بضع سنوات عن الصدور، تقدم معلومات ومناقشات على مستوى واسع لمختلف القضايا الإسلامية. إذ تتناول مواضيع عقائدية وثقافية وسياسية واجتماعية، يجري عرضها من منظور الإسلام السنّي. وكان هناك اهتمام معين بالحضارات العربية والإسلامية والعلماء المسلمين الذين قدموا للبشرية نظريات وابتكارات في العصور الغابرة. ونشرت المجلة أحاديث وروايات من السنة النبوية الشريفة، وكذلك تعريف بسيرة وأقوال الخلفاء الأربعة. كما كان هناك اهتمام ملحوظ بقضايا المرأة والتصوف، إضافة إلى مراجعات وقراءات في بعض الكتب والإصدارات. بصورة عامة تعتبر مجلة القبلة ذات رؤية تقليدية مثلها مثل بقية المطبوعات الصادرة في العالم الإسلامي. فقد فشلت "القبلة" في طرح وجهة نظر جديدة أو تفسير عصري للإسلام بشكل يتناسب والبيئة الأوربية التي تصدر فيها.

وتعتبر مجلة "السلام" Salaam مطبوعة أخرى أصدرها مركز المعلومات الإسلامي. وكانت مجلة "السلام" مجلة فصلية، أي مرة كل ثلاثة أشهر، وصدر العدد الأول منها عام ١٩٩٠. وهي مجلة مخصصة لمخاطبة الشباب المسلم ومناقشة المشاكل التي يواجهونها، كما تتناول اهتمامات الجيل الشاب. فهناك مقالات عن

الزواج وعن التعليم وعن الجنس وعن الموضة وعن المشاكل الإجتماعية كالإدمان على الكحول والمخدرات و التمييز العنصري. كما كانت تركز على وضعية الجالية المسلمة في الغرب وعلى العلاقات مع المجتمع والحكومة الغربية. وكان غالبية الكتاب من الشباب من أبناء هولنديين اعتنقوا الإسلام أي الجيل الثاني من المسلمين الغربيين أمثال مديحة فان بومل وهاجر فريس ورقية فريس.

وتصدر منظمة النساء المسلمات الهولنديات مطبوعة شهرية تدعى (النساء al-Nisa) تنشر فيها أخبار ومواضيع مخصصة لتربية الأطفال ومشاكل المرأة وشرح التعاليم الإسلامية. كما تناقش بعض المشاكل التي تهم المجتمع الهولندي والتي تجد لها اهتمام واضح في وسائل الإعلام الهولندية كالتعصب والتمييز العنصري والأحكام المسبقة ضد الأجانب وضد المسلمين وتضخيم السلبيات التي تنسب إلى المسلمين. وتقوم المنظمة بنشر كتب إسلامية هي في الغالب ترجمات لكتب منشورة بالعربية أو الإنكليزية.

وتنفرد هولندا عن بقية الدول الأوربية بوجود خدمات إذاعية وتلفزيونية إسلامية. إن السياسة الليبرالية الهولندية توفر تسهيلات إذاعية لمختلف الجماعات الدينية والعرقية. ويستفيد المسلمون من الدعم الحكومي لتمويل بث برامج إسلامية في الإذاعة والتلفزيون الهولنديين. تعود فكرة تأسيس محطة إسلامية إلى عام ١٩٧٩ ولكنها احتاجت سبع سنوات حتى تتحقق في الواقع. في عام ١٩٨٣ صدر تقرير مجموعة واردنبرغ Waardenburg الذي أشار بوضوح إلى حاجة المسلمين في هولندا إلى قنوات للتواصل مع المجتمع. وتم اقتراح نفس الفكرة في مذكرة الأقليات Minderhedennota لعام ١٩٨٣. وفي عام ١٩٨٦ وافقت وزارة الثقافة على إنشاء مؤسسة الإذاعة الإسلامية Nederlandse Moslim Stichting والتي أوكلت إدارتها إلى الفيدرالية الإسلامية الثقافية التركية. وفي عام ١٩٩٣ تغّر اسمها إلى الإذاعة الهولندية الإسلامية Nederlandse Moslim Omroep (NMO) والتي أشرف عليها المجلس الإسلامي الهولندي. في عام ١٩٩٥ كان للمحطة ٢٦ ساعة بث تلفزيوني في السنة وساعتين بث إذاعي أسبوعياً. وقد تم مضاعفة البث عام ٢٠٠٠

عندما وافقت الحكومة الهولندية على تمويل بث ٥٢ ساعة تلفزيونية سنوياً، وبث ثلاثة ساعات إذاعية أسبوعياً.

ويلعب المسلمون الهولنديون دوراً هاماً في إدارة محطة الإذاعة الإسلامية NMO، وكذلك في تهيئة وتقديم البرامج. فقد شارك كل من عبد الواحد فان بومل وساجدة عبد الستار، باعتبارهما مسؤول عن برامج التلفزيون، في مناقشة مختلف القضايا الإسلامية، وخاصة تلك المتعلقة بالمسلمين والإسلام في الغرب. ولا تخاطب محطة NMO الجالية المسلمة فحسب، بل توجه برامجها إلى الجمهور الهولندي بشكل أوسع. إن الجماعة المستهدفة في برامجها هي الجيل الثاني من المسلمين المهاجرين. "فهم يتحدثون الهولندية بطلاقة، وقد نشأوا في هذا المجتمع. ولديهم وعي أكبر بالمجتمع الهولندي وثقافتهم، بينما بقي الجيل الأول يولي اهتمامه بنفسه وتقاليده".[٢٦]

تقدم محطة NMO تقارير ومقابلات ومناقشات حول المشاكل التي تواجه الجالية المسلمة مثل الاندماج في المجتمع الغربي، التعليم الإسلامي، مشاكل الأطفال والمراهقين المسلمين، الأصولية، الاتهامات الموجهة ضد الإسلام، والمسلمين، وضعية المرأة في الإسلام، الزواج المختلط بين ثقافتين، وخبرات المسلمين الهولنديين وما اجتذبهم في الإسلام ورؤيتهم تجاه الأحداث والقضايا الإسلامية والثقافية والسياسية. وتقوم محطة NMO بدور الدعوة إلى الإسلام ودعوة غير المسلمين إلى الإسلام. إن المحطة تشكل مثالاً جيداً على مؤسسة إسلامية يديرها المسلمون الجدد ويلعبون دوراً هاماً فيها. ويساعدهم فيها مسلمون سوريناميون ومغاربة وأتراك.

وتمارس المحطة بتقديم رؤية تعتمد أساساً على المذهب السني، في حين أن نظامها الداخلي يذكر أنها يجب أن تنفتح على جميع المذاهب الإسلامية. ويعود ذلك إلى أن المشرفين عليها والعاملين فيها ينتمون إلى المذاهب السنية. ولا تكاد تقدم برامج أو مقابلات مع شخصيات شيعية إلا نادراً.

المسلمون الإيطاليون وسطاء مع المجتمع

إن الدور الذي يقوم به المسلمون الهولنديون في الاعلام الهولندي يعتبر ظاهرة تشاركها فيها بعض الدول الغربية. يميز الباحث الإيطالي ستيفانو أليفي Stefano Allievi الدور الرئيسي للمفكرين المسلمين الإيطاليين في توفير معلومات عن الإسلام في وسائل الإعلام الإيطالية. "فهم يتحدثون الإيطالية أفضل من المهاجرين، ويعرفون كيف يتعاملون مع الجمهور الإيطالي. كما أنهم قادرون على إيجاد المصادر الضرورية للدعم المالي (بعضهم كان يعمل ناشراً قبل اعتناقه الإسلام). وبالنظر إلى خبرتهم وطريقة تفكيرهم الخاصة فيما يتعلق بالإسلام، وخاصة طريقة الإسلام الحي، يمكن اعتبارهم، إلى حد معين، وسطاء مع وسائل الإعلام، وإلى حد كبير مع المجتمع الإيطالي ككل".[٢٧]

تقنيات إعلامية أخرى

يستخدم المفكرون المسلمون الغربيون تقنيات أخرى غير وسائل الإعلام بهدف توصيل أفكارهم. إذ يبذل الداعية الإنكليزي يوسف إسلام جهوداً كبيرة لإنتاج أناشيد وأغان دينية إسلامية تتضمن العديد من المفاهيم والعقائد الإسلامية. وقد تتضمن الأناشيد والأغاني، التي تكون عادة باللغة الإنكليزية، كلمات وعبارات دينية عربية مثل (صلى الله عليه وسلم) و (لا إله إلا الله) والتي تشجع الشباب والمراهقين غير العرب على حفظها وترديدها. ويقوم مفكرون آخرون أمثال صاحب مستقيم بلير Bleher (المنظر الأيديولوجي للحزب الإسلامي في بريطانيا) وموسى ديفيد بيدكوك Pidcock (زعيم الحزب الإسلامي في بريطانيا) وعبد الواحد فان بومل إلى تسجيل محاضراتهم وخطبهم على أشرطة تسجيل (كاسيت) أو أقراص مدمجة CD. ثم تكثيرها وبيعها كي تصل إلى أكبر عدد من الجمهور. كما يقوم بعضهم بعرض محاضراتهم في مواقعهم في شبكة الإنترنت، وبذلك تصبح بمتناول عدد هائل من الناس في أنحاء العالم. إن إعداد موقع في الإنترنت لا يكلف شيئاً مقارنة بتأثيرها الكبير وانتشارها العالمي. ولذلك تمتلك غالبية منظمات المسلمين

الأوربيين مواقع خاصة بها في شبكة الإنترنت، فعلى سبيل المثال لدى كل من حركة المرابطين الصوفية والحزب الإسلامي في بريطانيا ومنظمة النساء المسلمات الهولنديات موقعها الخاص. وهي تعرض أفكارها ومبادئها ومناقشاتها لمختلف القضايا الإسلامية والفكرية والسياسية. كما يقوم بعض المسلمين الغربيين ببناء صفحاتهم الخاصة في شبكة الإنترنت، حيث يعرضون سيرة حياتهم وكتاباتهم ومؤلفاتهم التي تدعو غير المسلمين إلى الإسلام. فعلى سبيل المثال يقوم ديفيد ليبرت DavidLiepert بعرض كتابه (اختيار عقيدة: الإسلام طريقي) على شبكة الإنترنت.[٢٨]

المشاركة في النقاشات السياسية

يبدي بعض المفكرين المسلمين الغربيين اهتماماً ورغبة في المشاركة في الحياة السياسية الغربية. وقد يلعبون دوراً هاماً في جماعة سياسية معينة أو تجمع إسلامي، مثلاً الحزب الإسلامي في بريطانيا ومنظمة المرابطون للدعوة العالمية. وقد تكون لهم صلات مع بعض الأحزاب السياسية أو نواب البرلمان. ففي إيطاليا تبدو هذه الصلات أنها نتيجة لعلاقات سابقة تعود إلى فترة ما قبل اعتناقهم الإسلام، حيث كانت لهم توجهات سياسية معينة، أكثر مما تكون استراتيجية حقيقية لتنظيم شؤون المسلمين هناك.[٢٩] لقد قام بعض المثقفين المسلمين الإيطاليين بتطوير مطالب مكتوبة تتضمن اعترافاً جزئياً ببعض مبادئ الشريعة الإسلامية، وخاصة ما يتعلق بقانون الأسرة.[٣٠]

وبسبب خلفيتهم الفكرية ومعرفتهم بكيفية مخاطبة المجتمع الغربي والتحدث بلغته، يبدو المفكرون المسلمون الأوربيون أكثر نشاطاً في التواصل مع الغربيين. فقد يوافقون أو يختلفون في آرائهم ومواقفهم مع الجالية المسلمة أو القيادات الدينية من مشايخ وأئمة مساجد. كما أنهم قد يوافقون أو يختلفون مع الرأي العام الغربي. في كل الأحوال فهم يعبّرون عن آرائهم وقناعاتهم بصدد شتى القضايا الإسلامية والسياسية. ويظهر دور المسلمين الجدد واضحاً أثناء الأزمات بين المسلمين والمجتمع الغربي، حيث يكون لهم حضور ملموس في المناقشات السياسية العامة.

الموقف من سلمان رشدي

في عام ١٩٨٩ ثارت ثائرة الجاليات المسلمة في أوربا بعد نشر سلمان رشدي كتابه (آيات شيطانية). فقد قاموا بتظاهرات في العديد من المدن الأوربية، وأحرقوا علناً الكتاب في بلدة برادفورد البريطانية. وقد أيّد بعضهم فتوى الإمام الخميني الذي دعا إلى قتل رشدي. اعتبرت وسائل الإعلام الغربية والحكومات الأوربية والسياسيون والمثقفون الغربيون موقف المسلمين تعصباً ويهدد حرية التعبير في الغرب، كما دانوا الفتوى وإحراق الكتاب. ولكن المفكرين المسلمين الأوربيين قد نحوا بأنفسهم بعيداً عن الرأي العام الإسلامي المناوئ للكتاب والكاتب. ففي هولندا قامت المنظمات الإسلامية بتشكيل لجنة إسلامية وطنية ترأسها معتنق هولندي هو عبد الواحد فان بومل مدير مركز المعلومات الإسلامي في لاهاي. في ٢٠ شباط ١٩٨٩ صرح إلى وسائل الإعلام قائلاً: "نريد أن نوضّح بأن المسلمين في هولندا ضد أي شكل من أشكال العنف. نأمل أن يبدي المجتمع الهولندي تفهماً للجالية المسلمة". ولكن معظم الزعامات الإسلامية لم يقبلوا هذه التصريحات وأخذوا ينظرون إلى فان بومل بشك وريبة. وكان عليه أن يدافع عن نفسه في خطاب عام ألقاه في المسجد الكبير في أمستردام.[٣١]

وفي ألمانيا أعلن المفكر المسلم أحمد فون دينفر إدانته للفتوى، ورفضه التهديد بقتل الكاتب. وصرح بأن فتوى الإمام الخميني غير ملزمة لأي فرد، وأنها تستند إلى خطأ قانوني لأن الاتهام بالردة يجب أن لا يتساوى مع الخيانة العظمى. وذكر في رسالة عامة قوله "نحن لا نرحب بتهديد القتل الصادر من إيران".[٣٢]

هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر

بعد الهجمات الإرهابية التي شنتها منظمة القاعدة المتطرفة في ٢٠٠١/٩/١١ على أهداف أمريكية في نيويورك وواشنطن، أصدر معظم علماء الإسلام والمؤسسات الإسلامية بيانات تندد بالعمليات الهجومية التي قتل فيها آلاف الأبرياء. وقد وصفوا أحداث ذلك اليوم بأنها أعمال لا شرعية ومحرمة في الإسلام. وأن الذين ارتكبوا

مثل هذه الجرائم الوحشية ليسوا بشهداء ولكنهم ارتكبوا جريمة الانتحار.[٣٣]

وفي خضم ردود الأفعال الإسلامية لم يتوان بعض المفكرين المسلمين الغربيين عن الإفصاح عن آراءهم علناً بصدد هجمات أيلول/سبتمبر. ومثل أي محلل سياسي مسلم، أعلن ديفيد بيدكوك زعيم الحزب الإسلامي في بريطانيا أن الإدارة الأمريكية ووكالة المخابرات الأمريكية كانت على علم مسبق بأن الهجوم سيحدث. وقارن بين الهجوم على برجي مركز التجارة العالمي World Trade Center (WTC) مع ما جرى في الحرب العالمية الثانية عندما هاجم اليابانيون ميناء بيرل هاربر Pearl Harbor في ١٩٤١/١٢/٧، حين كان الرئيس الأمريكي روزفلت ومساعدوه على علم به قبل حدوثه، ولكنهم "سمحوا بحدوث الهجوم على بيرل هاربر من أجل إثارة الجمهور اللامبالي". ودون أن يذكر أي دليل يؤيد كلامه، يدعي بيدكوك أن المخابرات الإسرائيلية الموساد قد لعبت دوراً في "إعطاء أمريكا ذريعة تجيز لإسرائيل وبقية الحلفاء للقضاء على من تريد". ثم يستنتج: إن فقدان أرواح الأمريكان الأبرياء يجب أن يكون أكثر ـ ولا أقل ـ من فقدان الأرواح البريئة لأي من شعوب هذا الكوكب. يجب أن نرفض رؤى وزيرة الخارجية الأمريكية مادلين أولبرايت التي تعتقد أن موت نصف مليون طفل عراقي بأنه "ثمن يستأهل دفعه". إنهم ينسون دائماً بأنه لكل فعل رد فعل، يساويه في القوة ويعاكسه في الاتجاه.[٣٤]

ويناقش صاحب مستقيم بلير، محرر مجلة كومون سينس CommonSense التي يصدرها الحزب الإسلامي في بريطانيا، التحقيقات الرسمية حول الهجمات ويرى أن "التحريات الأولية في هجمات واشنطن ونيويورك تتميّز بقلة الأدلة الحقيقية الملموسة وغزارة في المواد التفصيلية والتكهنات". ويطرح عدة أسئلة التي يجب الإجابة عليها قبل قبول الرواية الأمريكية. ويفترض المحرر أن الإدارة الأمريكية كانت وراء هجوم ١١ أيلول/سبتمبر، ولكنه لم يقدم أية أدلة تثبت ذلك. ويدّعي بلير أنه "كانت هناك وقائع تشير إلى تورط حكومات ومن ضمنها حكومة الولايات المتحدة في هندسة المآسي من أجل إثارة الجمهور غير المبالي نحو دعم سياساتها وحروبها". ويعتقد أنه لا يجب أن يكون المسلمون مسؤولين "لأنهم الخاسر، إضافة

إلى أنهم سيكونون هدفاً للعقاب". على أية حال، فهو يتهم أطرافاً من داخل أمريكا بأنها وراء الهجوم مثل "كثير من الأمريكيين الوطنيين الذين فقدوا الأمل في حكومتهم". بينما نراه يصر من جانب آخر على اتهام جهاز الموساد بأنها وراء الهجمات. وكلاالاتهامين يفتقد للأدلة أو تفسيرات مقبولة.[٣٥]

وقد دان الشيخ عبد القادرالصوفي، زعيم ومؤسس حركة المرابطين الصوفية "الهجمات الإرهابية على المدينتين الأمريكيتين"، ولكنه يربط الهجمات بأعمال الأمريكان السابقة ضد الشعوب فيقول "بالنسبة لحجم الكوارث البشرية فلهم قصب السبق، إذ ألقوابالقنابل على بغداد، وتخريب فيتنام وتدمير كمبوديا، دعْ عنك إنجازات الديمقراطية السابقة في مدن دريسدن (الألمانية) وهيروشيما وناكازاكي (اليابانيتين)". وفي بيانه المعنون (انعكاس لحادث معاصر)، سعى الصوفي إلى تحليل الدوافع السياسية التي تقف وراء الحدث، فاتهم حكومة الولايات المتحدة باستغلال حملة "محاربة الإرهاب" من أجل توسيع تأثيرها العالمي والتطلع إلى هيمنة إقليمية جديدة. ويضيف "يبدو أنه بسبب الواقع السياسي الذي يؤيد أن الدولة الأمريكية المهيمنة على العالم ما زالت في حالة توسع، أنها بسبب الأعمال الإرهابية تريد تبرير حاجتها المتزايدة، بشكل فتوحات، إلى الإستحواذ على أراض غنية بالمعادن وحكمها بشكل مباشر". ويعزو الصوفي جذور الارهاب إلى إنكار المبادئ الأخلاقية والتي لا تأتي من جسم سياسي سليم.[٣٦]

وفي بيانه الصادر في ٢٠٠١/١٠/٧ الذي نشره بعد إعلان الولايات المتحدة الحرب على أفغانستان، يستمر الصوفي بنقده الحالة اللاأخلاقية للسيطرة الأمريكية. إذ يلاحظ أولاً انهيار الخطاب العقلاني في السياسة الدولية، وثانياً التناقض الصارخ بين فكرة الحرب وفكرة الإرهاب. بالإضافة إلى ذلك يركّز الصوفي على الخطاب السياسي في وسائل الإعلام الغربية والإسلامية. فهو يصف هذا الخطاب بأنه "خطب طنانة مسمّمة". ويشير إلى مقولة الرئيس الأمريكي جورج بوش بأن "هذه حرب صليبية"، ثم يعلق الصوفي قائلاً: الآن قد اتضحت الحقيقة. لقد أخبرونا بأنها "ليست حرباً على الإسلام". ثم قيل لنا أن "الإسلام يعني السلام"، ثم يضيف: الإسلام كما

نعرفه الآن، لا يعني السلام، ولا يعني الحرب والإرهاب. الإسلام يعني الخضوع لله تعالى".

ويوجّه عبد القار الصوفي نقده إلى رئيس الوزراء البريطاني توني بلير الذي "يتصور نفسه بأنه شخصية هامة على الصعيد الدولي" و"يبدأ في الحديث عن الإرهابيين بأنهم يمثلون الشر. مرة أخرى نجد تصدعاً مهلكاً للخطاب العقلاني. إن الحديث عن مصطلح الشر يستلزم وجود إطار عقائدي". كما يهاجم الصوفي حلفاء أمريكا ويصفهم بالدكتاتوريين. فهو يوجه خطابه إلى من وقفوا إلى جانب أمريكا في الحرب على أفغانستان أمثال روسي وطاجكستان وأوزبكستان وكازاخستان والصين ومصر والباكستان.

ولا ينسى الصوفي أن ينتقد أسامة بن لادن لأنه أعلن الجهاد قبل أن يقوم بدعوة غير المسلمين إلى الإسلام. وهذا شرط واجب في مثل هذه الأحوال. وحسب رأي الصوفي فإنه "أي بن لادن ليس بعالم. كما يمكن القول بثقة أنه لا يحظى سوى بإطلاع بسيط في الفقه. وهو لم يتحمل أية مسؤوليات تجاه الشعب الأفغاني. فبعد وجوده لأكثر من عقد من السنوات داخل أفغانستان، لم يستخدم شيئاً من ثروته الكبيرة لمواجهة المآسي التي واجهها الأفغانيون. ولم يفعل شيئاً لرفع معاناتهم، والحالة المزرية للنساء، ونقص المؤسسات الطبية. واليوم نجده غير مهتم بتدمير أفغانستان من أجل إنقاذ جلده حيث يختبئ". ويقيّم الصوفي موقف بن لادن ويعتبره مخالفاً للإسلام فيقول: "إذا كان بن لادن محارباً مخلصاً للإسلام، فيجب عليه أن يضحي بحياته، وحتى لو يسلّم نفسه لعدوه، بدلاً من أن يكون مسؤولاً عن سقوط ما دعاه بنفسه الإمارة الإسلامية الخالصة". وينتقد الصوفي مواقف بن لادن السياسية والشرعية تجاه الحكومة السعودية التي يدعي أنه معارض لها. "على الرغم من البيانات والخطابات ضد النظام السعودي، لكنه لا هو ولا شبكته (القاعدة) رفعوا إصبعاً واحداً ضد هذا النظام".[٣٧]

ويلاحظ ذلك التوجه في إدانة الإرهاب، في خطاب الدكتور عمر فاندن بروك، المتحدث باسم المجلس الإسلامي التنفيذي في بلجيكا، الذي أكد على أن

"الإرهاب والعدوان ليس جزءً من الإسلام. نأمل أن تصدقونا في ذلك. نأمل أن تكون هذه الكارثة التي حلت بالإنسانية مناسبة للتعرف على الإسلام الحقيقي وسماحته وإلى الحد الذي ينبذ فيه الإرهاب". جاء ذلك في كلمة وجهها إلى المفوض الأوربي ووفده الذي قام بزيارة المركز الثقافي الإسلامي في بروكسل بتاريخ ٢٠٠١/٩/٢٧. [٣٨]

المفكرون الغربيون والطرق الصوفية

لأسباب عديدة، ينجذب كثير من الغربيين إلى الطرق الصوفية. فهناك الكثير من الشخصيات الغربية المعروفة قد اعتنقت الإسلام من خلال الطرق الصوفية. فمن هؤلاء الفيلسوف الفرنسي رينيه غينون René Guénon والمستشرق الإنكليزي مارتن لنغز Martin Lings والعالمان السويسريان فريتهوف شخاون Frithjof Schuon وتيتوس بوركهارت Titus Burckhardt.

لقد كان الفيلسوف الديني الفرنسي غينون (١٨٨٦-١٩٥١)، والذي عاش العشرين سنة الأخيرة من حياته في مصر، ينتقد الحضارة الحديثة في كتابه أزمة العالم الحديث The Crisis of the Modern World الصادرعام ١٩٤٦. أسس غينون طريقة صوفية تسمى التقليدية الغينونية Guénonian Traditionalism،والتي هي ثمرة الزواج بين إستشراق القرن التاسع عشر مع الإيمان النخبوي الغربي. كان "التقليديون" كلهم من الغربيين، ومعظمهم اعتنق الإسلام. واليوم قد انضم إليهم أولئك المسلمين الذين ولدوا في العالم الإسلامي. إن التقليدية في صميمها تمثل نظرة تعكس المفاهيم الضمنية العادية لمصطلحي "التقليدي traditional" و "التقدمي progressive"، بحيث يكون التقليدي جيداً والتقدمي سيئاً أو بالأحرى وهماً. [٣٩] يعتقد التقليديون بأنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة من خلال المستقبل أو المكتشفات التافهة للعلوم الطبيعية، بل نجدها في الماضي. وكان غينون يعتقد بأن آخر فرصة للغرب ككل تكمن في تأثير النخب الروحية والفكرية.

إن أهم حصيلة للتزاوج بين التقليديين والإسلام هي المَرْيَمية Maryamiyyah

وهي طريقة صوفية تقليدية. وهي مستمدة من طريقة صوفية جزائرية هي الطريقة العَلَوية التي أسسها الشيخ أحمد العَلَوي (١٨٦٩-١٩٣٤). إن غالبية الطرق الصوفية التقليدية Traditionalist تبدأ تاريخها بالطريقة المريمية، وأن جميع الكتاب المسلمين التقليديين كانوا في مرحلة ما مرتبطين بهذه الطريقة أو ما تفرّع منها. تأسست الطريقة المريمية من قبل فريتهوف شخاونFrithjofSchuon(١٩٠٧-١٩٩٨) وهو سويسري من أبوين ألمانيين. درس شخاون في باريس قبل أن يقوم برحلات عديدة إلى شمال أفريقيا والشرق الأدنى والهند بهدف الاتصال بشخصيات روحية، والتعرف على الثقافات التقليدية. بعد الحرب العالمية الثانية، قبل شخاون دعوة للسفر إلى غرب أمريكا، حيث عاش بضعة أشهر بين الهنود (الحمر) الذين طالما كان يبدي اهتماماً بهم. [٤٠]

في عام ١٩٣٢ انضم شخاون إلى الطريقة العلوية في الجزائر. وفي السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية قام بتأسيس فرع خاص به للطريقة في فرنسا وسويسرا. وكان من بين أتباعه المسلمين الأوائل الروماني ميشيل فالسنMichel Valsan(١٩٠٧-١٩٧٤)، والسويسري وتيتوس بوركهارتTitusBurckhardt(١٩٠٨- ١٩٨٤) والإنكليزي مارتن لنغز (١٩١١-). وقام فالسن فيما بعد بإنشاء طريقة صوفية خاصة به، بينما بقي كل من بوركهارت ولنغز مع شخاون وطريقته.

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية تحول فرع الطريقة العلوية إلى طريقة خاصة بشخاون، والتي دعاها بالطريقة المريمية. ولم يتضح أصل تسميتها بالمريمية، وربما يمكن أن يكون تبركاً بالسيدة مريم (ع) والدة السيد المسيح (ع). وخلال العقود الأخيرة من القرن العشرين تمكن شخاون من جذب عدد من العلماء في الولايات المتحدة. وكانوا أساتذة جامعات في حقول الدراسات الدينية وغير الدينية في الجامعات الأمريكية، والذين أصبحوا أتباعاً لطريقته. ولعل أكثر هذه الشخصيات شهرة هما سيد حسين نصر (إيراني) وهوستون سميث. [٤١]

إن دور بعض المفكرين المسلمين الغربيين لا يقتصر على الانضمام إلى الطرق الصوفية أو إدارة شؤون بعض الجماعات الصوفية، ولكن قاموا بتأسيس طرق صوفية

بأنفسهم ويمثلون زعامتها الروحية. فالشيخ عبد القادر الصوفي، الأسكتلندي إيان دالاس سابقاً، هو الآن القائد الروحي لمنظمة المرابطين للدعوة العالمية. اعتنق الصوفي الإسلام عام ١٩٦٧ في مدينة مراكش بالغرب، وقد دعي للإنضمام إلى شيخ صوفي هناك. وبعد بضع سنوات، وبعد وفاة الشيخ الحبيب عام ١٩٧١، أصبح عبد القادر شيخاً للطريقة. وكان الشيخ الحبيب شيخاً للطريقة الدرقاوية، ولذلك أضاف عبد القادر لقب الدرقاوي إلى اسمه وحمله لبضع سنين. في عام ١٩٧٦ سافر الشيخ عبد القادر الصوفي الدرقاوي إلى ليبيا ليلتقي بالشيخ محمد الفيتوري صاحب الطريقة العلوية، والذي أعلن نفسه شيخاً للطريقتين العلوية والدرقاوية، واللتين توحدتا تحت زعامته.[٤٢] إن غالبية أعضاء حركة المرابطين الصوفية هم من الغربيين المعتنقين للإسلام. وقد أصبحت هذه الحركة حركة عالمية لها فروع في عدة قارات.

في هولندا تنتمي معظم الشخصيات المسلمة المشهورة كعبد الواحد فان بومل وساجدة عبد الستار إلى طرق صوفية. فساجدة عبد الستار تنتمي إلى جماعة نعمة الله الصوفية التي يتزعمها الإيراني جواد نوربخش. ولستة عقود خلت كان العديد من الهولنديين قد انجذبوا إلى الطرق الصوفية في الشرق. إذ كانوا يسافرون إلى إيران والهند والباكستان، ثم يعودون منتمين إلى طريقة صوفية معينة، ثم يؤسسون فرعاً هولندياً لها. وفي حالات أخرى كان المشايخ الصوفيون يأتون ويقيمون في الغرب مبشرين بدعوتهم، أمثال عنايت خان وإدريس شاه ونعمت اللهي، وغوردي شاهي من أجمار بالهند. ويشير عبد الواحد فان بومل إلى أن "بعض هذه الطرق الصوفية تتقوم بتطوير جديد في التصوف، من خلال مفكرين حديثين ونشيطين. والآخرون يعودون إلى التصوف في مرحلته الأولى من التطور ويرسون كتابات المتصوفين الأوائل".[٤٣]

إن واحداً من أهم القادة الصوفيين في الغرب هو الشيخ ناظم، وهو تركي من قبرص. إذ يقوم بزيارة بريطانيا بانتظام خلال شهر رمضان، حيث يلتف حوله العديد من أتباعه الأوربيين والأمريكان للإستماع إلى خطبه وأذكاره. ويتوافد عليه

المسلمون الغربيون من ألمانيا وفرنسا وإسبانيا وسويسرا ومن بريطانيا. إن الشيخ الداغستاني الذي كان شيخ الشيخ ناظم، قد أمره بالتجول لنشر "نور الإسلام" في الدول الأوربية، على أساس أن الغربيين سيكونون جنوداً في "جيش المهدي"، وأن قلوب الغربيين والأوربيين مرهفة جداً، ولو أزيح الشر عنها، فإن النور سيغمرها بسرعة، وأنهم سيأتون للإسلام.[٤٤]

إن حوالي ٣٣٪ من البريطانيين الذي يعتنقون الإسلام إنما اهتدوا إليه عبر التصوف. كما أن ٧٠٪ من المعتنقين الصوفيين هم من الطبقة الوسطى من المجتمع البريطاني، و٣٠٪ من الطبقة العاملة. كما أن ٦١٪ منهم عزاباً و٣٩٪ متزوجون.[٤٥]

الهوامش:

1- Nielsen (1992), *Muslims in Western Europe*, p. 32

2- Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 38

3- Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 80

4- Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 80

5- Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 47

6- Poston (1992), *Islamic Da'wah in the West*, p. 166

7- Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 25

٨- مقابلة مع عبد الواحد فان بومل في مدينة هيلفرسون بتاريخ ٢٠٠١/١٠/٢٥.

٩- للمزيد من المعلومات حول المنظمات الإسلامية في هولندا: يراجع كتاب (من السجادة إلى المنارة) للباحث الهولندي نيكو لاندمان. Landman, N. (1992), *Van Mat tot Minaret: De Institutionalisering van de islam in Nederland*, VU Uitgeverij, Amsterdam,

١٠- لمزيد من المعلومات حول المقررات الحكومية المتعلقة بالدفن والمقابر: راجع كتاب (المسلمون في هولندا) لواصف شديد وشورد فان كوننكزفيلد. Shadid & van Koningsveld (1997), *Moslims in Nederland*, Houten, pp. 105-108

11- Nielsen (1992), *Muslims in Western Europe*, p. 32

12- Kogelmann (1996), Germany and Austria, in Westerlund, *Islam Outside the Arab World*, p. 332

١٣- أنظر: عمر فاندن بروك (١٩٩٥) الإسلام والغرب Islam en het Westen

و(٢٠٠٢) الإسلام في بلجيكا: تهديد أم إغناء؟ De Islam in België: Bedreiging of Verreijking?

١٤- هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٢٧.

١٥- هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٢٧.

١٦- أطلقت وسائل الاعلام تسمية (جماعة التكفير والهجرة) على مجموعة إسلامية تسمى (جماعة المسلمين). وقد تأسست من قبل شكري مصطفى (١٩٤٨-١٩٧٨) في مصر. وترى هذه الجماعة أن جميع المجتمعات المسلمة كافرة لأنها لا تطبق الشريعة الإسلامية. كما تؤمن هذه الجماعة بأن "الفرد الذي ينطق بالشهادتين فيبقى حكمه معلقاً، لا هو مسلم ولا هو غير مسلم حتى يهاجر إلى "جماعة المسلمين" متى

بلغته الدعوة. فلا يُكفَّر الفرد حتى يُبلَّغ الإسلام الحق ثم نتبين منه هذا أو ذاك فيُحكم عليه حينئذ حكماً نظرياً بالكفر إن رفض الدخول في "جماعة المسلمين".

ويرى الدكتور صالح سرية (أعدم عام ١٩٧٥) أن البلاد الإسلامية الراهنة هي بلاد جاهلية، غير أن الجاهلي يترادف فعلياً مع الكافر. وتبعاً لمفهوم الأحكام التي تعلو الدار، فإن الدار الراهنة في المجتمعات الإسلامية هي "دار حرب" من دون أن يعني ذلك أن كل فرد فيها كافر. المصدر: الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية/ ج ٢/ ص ٣١، إصدار المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، عام ٢٠٠٠.

17- Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 178

18- Lewis (1994), *Islamic Britain*, p. 200

19- Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 23

٢٠- مقابلة خاصة مع الشيخ صلاح آل بلال بتاريخ ١٨ شباط ١٩٩٩ في لندن.

٢١- مقابلة خاصة مع السيدة مانون موسى، عضو اللجنة الإدارية لمنظمة النساء، بتاريخ ٢٩ تشرين الثاني ٢٠٠١.

٢٢- مجلة (النساء al-Nisa) / العدد: (١٠) / ص ٢، الصادر في شباط ١٩٩٩، باللغة الهولندية.

٢٣- هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٢٦

٢٤- موقع المرابطون على الإنترنت www.murabitun.org/mur/article6

٢٥- ميثاق إشبيلية: من أجل إسلام القرن العشرين، ص٥-١٧، الناشر: المؤتمر الدولي للمسلمين الأوربيين: ١٩٨٥

٢٦- مقابلة مع عبد الواحد فان بومل في مدينة هيلفرسوم بتاريخ ٢٥ تشرين الأول ٢٠٠١.

27- Allievi (1996), p. 191

28- See: www.al-muslim.org

29- Allievi (1996), p. 196

30- Allievi (1996), p. 193

٣١- مقابلة مع عبد الواحد فان بومل في مدينة هيلفرسوم بتاريخ ٢٠٠٣/١٠/٢٥

٣٢- هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٧٠

٣٣- صرّح المرجع الديني اللبناني السيد محمد حسين فضل الله بأن الهجوم غير شرعي لأنه لم يحدث في حالة حرب أو الدفاع عن النفس، ولكنه كان ضد ركاب الطائرات الآمنين والذين لا علاقة لهم بالسياسة الأمريكية. بالإضافة إلى ذلك كان الهجوم ضد الناس العاملين في برجي مركز التجارة العالمي والذين ينتمون إلى جنسيات مختلفة، ولا علاقة لهم بالحكومة الأمريكية. ووصف الدكتور محمد

سيد طنطاوي شيخ الأزهر الهجوم بأنه إرهاب محض، وأن الإسلام ضد كل أشكال الإرهاب . كما دان الشيخ يوسف القرضاوي الهجوم معتبراً أن القيام بمثل هذه الأفعال لا يمكن أن تكون من قبل مسلم ملتزم. كما نفى أية شرعية لمثل هذا العمل الذي يستهدف قتل المدنيين. (النخيل، العدد: ٦٨ الصادر في تشرين الأول ٢٠٠١).

34- A Word from the Leader, *Common Sense*, Aumumn 2001 (33) 3.

35- S.M. Bleher, Violence does not grow in a Vacuum, *Common Sense*, Autumn 2001 (33) 2.

36- Abd al-Qadir As-Sufi, Reflection on a Modern Event, *www.murabitun.org*

37- Abd al-Qadir As-Sufi, Reflection on a Modern Event, *www.murabitun.org*

٣٨- صحيفة الشرق الأوسط في عددها الصادر في ٢٠٠١/٩/٢٨

39- Sedgwick, M. (2001), Against Modernity, Western Traditionalism and Islam, in *ISIM Newsletter* 7 (2001) 11.

٤٠- سيرة حياة شخاون، راجع موقع www.worldwisdom.com

41- Sedgwick, M. (2001), Against Modernity, Western Traditionalism and Islam, in *ISIM Newsletter* 7 (2001) 11.

42- Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 177

43- Van Bommel (1992), Sufi Orders in the Netherlands, p. 37.

44- Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 158

45- Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 149

الفصل الثاني

مساهماتهم في الأدب الإسلامي الغربي

طوال قرون كانت المؤلفات والمقالات المكتوبة باللغات الأوربية والتي تتناول الإسلام والمسلمين بأقلام المستشرقين والمبشرين المسيحيين، وأكثرهم لا يمكن وصفهم بأنهم محابون للإسلام. واليوم يُكتب قسم هام من الأدب الإسلامي Islamic Literature (نقصد به الكتابات التي تتناول الإسلام والمسلمين) والذي يُنتج ويُنشر بلغات أوربية، والذي يُكتب بأقلام المفكرين الغربيين المسلمين. هذا الأدب الإسلامي مكتوب خارج العالم الإسلامي، مكتوب في بيئة تختلف عن بلدان العالم الإسلامي، ثقافياً حضارياً وعقائدياً وتاريخياً وفلسفياً، مكتوب في ظل الحضارة الغربية التي تهيمن على غالبية شعوب العالم سياسياً وثقافياً واقتصادياً.

ويساهم هؤلاء المسلمين الجدد في تطوير الأدب الإسلامي من خلال ثقافتهم وخبراتهم الشخصية ومستوى دراساتهم العلمية ونظرتهم للعالم ونمط تفكيرهم. هذه الخصائص تجعلهم يختلفون عن نظرائهم الغربيين الذين هم غير مسلمين، كما يختلفون عن المفكرين المسلمين المنتمين إلى البلدان الإسلامية والذين ينتمون إلى خلفية ثقافية شرقية لها تراثها وتاريخها وقيمها وتقاليدها. إن كتابات وآراء المفكرين المسلمين الغربيين تتأثر بلا شك بهذه الخلفية الحضارية والثقافية التي ولدوا وترعرعوا فيها، ونشأوا في ظل قيمها وأعرافها، ونهلوا من مؤسساتها التعليمية والثقافية، وانضموا لمنظومتها الفكرية والسياسية والفلسفية. إنهم يكتبون طرازاً قد يبدو جديداً نوعاً ما على الذهنية الشرقية أو التقليدية، فقد يتفق البعض معهم، وقد يجد في آرائهم عمقاً وتجديداً، وربما يعتبرها شططاً وتعبّر عن سطحية في الفهم والتفكير، وقد تخطئ وقد تصيب، شأنها شأن بقية الكتاب المسلمين. ولكن يبقى نتاجهم أدباً إسلامياً بكل المعايير التاريخية والفقهية والشرعية، لأنه مكتوب بأقلام إسلامية وتوجهات إسلامية.

من الميزات الهامة لهذا الأدب الإسلامي المكتوب بلغات أوربية هو أن كاتبيه غربيون يكتبون "من داخل" الإسلام لأنهم مسلمون، بينما المستشرقون يكتبون "من خارج الإسلام" لأنهم غير مسلمين، إضافة إلى أن قلة منهم يكتبون بإنصاف عن الإسلام والمسلمين. في حين يكرس المفكرون المسلمون الغربيون جهودهم

وأقلامهم للدفاع عن الإسلام وتعاليمه وأحكامه وشخصياته، كما يواجهون الإتهامات التي يطلقها الإعلام الغربي وبعض الأقلام المعادية للإسلام.

ويوظف هؤلاء المفكرين مهاراتهم وخبراتهم ومواهبهم في تطوير الفكر الإسلامي والرؤية الإسلامية تجاه الكثير من القضايا التي تهم المسلمين. فهم يتناولون مختلف المواضيع السياسية والاجتماعية والتاريخية والفقهية والثقافية والاقتصادية. وهم يختلفون في طريقة تفكيرهم واتجاهاتهم الفكرية والثقافية حيث يمكن ملاحظة "الليبراليين" و "المعتدلين" و "المتشددين" و "الصوفيين".

وكما تأثر الأدب الإسلامي بالثقافات والحضارات السابقة للإسلام أو المعاصرة له كالثقافة العربية، والحضارات الفارسية والهندية واليونانية، وكما تأثر بثقافات الشعوب والأمم التي اعتنقت الإسلام وتفاعل معها، وأكسبته شيئاً من تراثها وخصائصها، فاليوم نجد أن الأدب الإسلامي الذي يجري انتاجه في الغرب متأثر بلا شك بالحضارة الغربية بشكل وآخر. وهذه من طبيعة الأشياء وسنن الحياة. ولعل الجو الثقافي المنفتح والحريات الواسعة في التعبير تجعل من السهل مناقشة الكثير من القضايا الفكرية والشرعية والاجتماعية دون ضغوط السلطات الحاكمة أو المؤسسات الدينية أو التقاليد والأعراف المحلية. وقد يكون الغرب بيئة جيدة لإنتاج أفكار إسلامية جديدة، أو أكثر انفتاحاً واعتدالاً، وربما أكثر نضجاً وتطوراً وقدرة على مسايرة متغيرات العصر، حيث أن أجواء النقاش الحر وإفساح المجال للفكر الآخر توفر فرصاً أكبر للفهم الجديد للا سلام أو اعادة تفسير النصوص الدينية. هذه الحالة ربما تبشر بأن يكون الأدب الإسلامي الغربي مصدراً لأفكار إسلامية ورؤى جديدة تجد طريقها إلى العالم الإسلامي.

الدعوة إلى الإسلام

مثل أي فرد يتحول من دين إلى آخر، يبدي المسلمون الجدد نزعة حماسية ملحوظة في التبشير بديانتهم الجديدة. ولهذه النزعة أسباب ودوافع سيكولوجية واجتماعية وعقائدية.فعلى سبيل المثال، فهم يريدون أن يثبتوا لمن يحيط بهم بأنهم -

أي المعتنقون الجدد ـ قد اختاروا الدين الصحيح، لذلك فهم يدعون الآخرين للإيمان به، كما فعلوا هم بالطبع. إن الإسلام دين عالمي ولا يقتصر على أمة أو قومية أو لغة معينة. وأن واحداً من المبادئ الإسلامية هو الدعوة إلى الإسلام والإيمان بالله وبرسالة النبي محمد (ص). وهناك العديد من الآيات القرآنية التي تأمر المسلمين بأن يكونوا نشيطين في الدعوة إلى دينهم في العالم كله. ويعتبر المسلمون أنفسهم دعاة إلى الله والإسلام، مهما اختلفت اوضاعهم الاجتماعية أو الخلفية العلمية. فعالم الدين والرجل العادي وإمام المسجد والواعظ والصوفي لا يتوانون في الدعوة إلى الإسلام. يعزو المؤرخ توماس آرنولد في كتابه الشهير "الدعوة إلى الإسلام" انتشار الإسلام إلى دور المسلمين أنفسهم في الدعوة إلى دينهم فيقول: (إن انتشار هذا الدين [الإسلام] بقوة في بقعة من العالم يعود إلى أسباب متنوعة: اجتماعية وسياسية ودينية، ولكن من بينها، وأهم العوامل القوية في صناعة هذه النتيجة المذهلة، يعود للجهود المتواصلة للدعوة الإسلامية).[١]

وعلى العكس من الفكرة السائدة بأن الإسلام انتشر بالسيف، نجد أوربا اليوم وهي تشهد نمواً سلمياً في ظاهرة اعتناق الإسلام. إن نداء الإسلام إلى النخب الغربية من أجل التفكير بتعاليمه وعقائده، لا تقتصر على بلد واحد. فهناك العديد من المثقفين الغربيين الذين آمنوا بالإسلام وصاروا شخصيات إسلامية شهيرة ليس في الغرب فحسب بل في جميع العالم.

ينشط المفكرون المسلمون الغربيون في حقل الدعوة إلى الإسلام في أوربا. ويوظّفون طاقاتهم وخبراتهم ودراساتهم من أجل نشر الإسلام بين الأوربيين. وهم يبذلون جهوداً في خدمة هذا الهدف المقدس من خلال تقديم الإسلام بشكل يكون فيه أكثر تكيفاً مع البيئة الأوربية. فهم يأخذون بنظر الاعتبار طبيعة المخاطَبين وخلفيتهم الثقافية الغربية والجوانب الاجتماعية والسياسية التي تساهم في تشكيل نمط تفكيرهم وردود أفعالهم. فهم ـ أي المعتنقون ـ يستخدمون مختلف الوسائل والطرق التقنية للوصول إلى هدفهم.

عرض تعاليم الإسلام

يولي المثقفون الغربيون المسلمون اهتماماً في عرض آرائهم وخبراتهم من خلال تقديم تعاليم وأحكام ومبادئ الإسلام. فهم يستخدمون لغاتهم الأوربية لإعطاء معلومات عن الإسلام والمسلمين إلى الشعوب الأوربية.[٢] ويستخدمون أنواع الوسائل التقنية لتقديم الإسلام إلى الناس من مختلف المستويات التعليمية والثقافية. فهم يؤلفون القصص المصورة للأطفال[٣]، وللشباب والآباء والأمهات[٤]، وللفتيات والنساء[٥]، وكذلك لغير لمسلمين[٦]. وتتخذ هذه الأعمال اشكالاً مختلفة، فقد تكون على شكل كتب، كتيبات، كراسات، كتب تعليمية، كتب مصورة مزودة برسوم وتوضيحات. وقد تكون على شكل أشرطة كاسيت وفيديو، بالإضافة إلى الأقراص المدمجة CD تتضمن محاضرات وقصص وأناشيد.[٧] كما يستخدمون شبكة الإنترنت بنجاح لنشر الإسلام وإيصاله إلى عدد لا يحصى من القراء.

وتتفاوت أشكال هذا الأدب من الحكايات البسيطة عن الأنبياء والشخصيات الإسلامية والتاريخية[٨]، إلى دليل المرأة[٩]، إلى النقاشات الفكرية العميقة حول مختلف القضايا الإسلامية: الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والعقائدية والعرفانية. وقد تتراوح من تقديم "الإسلام إلى المبتدئين" إلى تطوير نظريات إسلامية معينة في مختلف ميادين الفكر والمعرفة كالسياسة[١٠] والتاريخ[١١] والأخلاق[١٢] والبيئة[١٣] والتصوف.[١٤]

قصص اعتناقهم للإسلام

يتميز المسلمون الجدد بأنهم قاموا بتطوير نوع من الأدب الإسلامي يقتصر عليهم لوحدهم، دون غيرهم من المسلمين. فالذين يولدون مسلمين ليست لديهم خبرة أو تجربة في التحول الديني، باستثناء أولئك الذين كانوا يعتنقون أفكاراً وفلسفات علمانية وشيوعية ثم انتقلوا إلى حالة التدين والإيمان بالإسلام والإلتزام بأحكامه وممارسة شعائره. أما المسلمون الجدد فهم يتحدثون عن تجاربهم ومشاكلهم الاجتماعية ومناقشاتهم الفكرية والعقائدية قبل اعتناق الإسلام وأثناء

مسيرة التحول وبعد أن يصبحوا مسلمين.

وتحظى قصص وشهادات اعتناق الإسلام التي ينشرها المسلمون الجدد باهتمام ملحوظ سواء بين المسلمين أو غير المسلمين. وهناك مئات القصص وشهادات الاعتناق منشورة من قبل مختلف الناشرين المسلمين والمؤسسات والمراكز الإسلامية، سواء في الغرب أو في العالم الإسلامي. وتنشر بعضها بعدة لغات، كما أنها متوفرة في العديد من المواقع الإسلامية على شبكة الإنترنت.[١٥]

ولعل أشهر الأعمال في هذا الميدان هو كتاب (الطريق إلى مكة) الذي نشره المسلم النمساوي محمد أسد (١٩٠٠-١٩٩٢) في عام ١٩٥٤ باللغة الإنكليزية، وترجم إلى عدة لغات من بينها العربية،[١٦] حيث صدر في عدة طبعات، وانتشر في أنحاء العالم. يشكل الكتاب تجربة روحية غير عادية للكاتب انتقل فيها من اليهودية إلى الإسلام، وتحدث فيه عن رحلته المليئة بالمغامرات في الصحراء العربية ومنطقة الشرق الأوسط والهند وأفغانستان. يزود الكتاب القارئ بمعلومات هامة وتفصيلية عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية ونظرتها للأمور وعادتها وتقاليدها. ويطرح محمد أسد العديد من التساؤلات التي يمكن أن تدور في ذهن أي مثقف أوربي أو مسيحي. فهو يناقش قضايا تهم الإيمان بالله والأخلاق والسلوك والعلاقات الإنسانية والسياسة. وقد قاد الكتاب بعض قارئيه إلى تبني أفكار مؤلفه، ومن ثم اعتناق الإسلام أمثال الألماني مراد هوفمان والأمريكية مريم جميلة اللذين تأثرا عميقاً بالكتاب وبأفكار أسد، ولعله عبّد الطريق أمام تحولهما إلى الإسلام.

وتحدث مراد هوفمان عن رحلته إلى شاطئ الإيمان في كتابه (الطريق إلى مكة) الصادر عام ١٩٩٦. في مقدمة الكتاب يصف هوفمان تجاربه السابقة في بلدان إسلامية كالجزائر وتركيا، والأسباب التي دعته إلى اعتناق الإسلام، ثم يصف رحلته إلى مكة المكرمة وانطباعاته وخبراته في موسم الحج. يركّز الكتاب بشكل رئيسي على خبرات وآراء المؤلف الشخصية تجاه مختلف القضايا المتعلقة بالمجتمعات المسلمة. وينتقد هوفمان بعض أشكال السلوك الإجتماعي لدى المسلمين والتي يعتقد أنها غير صحيحة أو مبالغ فيها كثيراً كالإفراط في الطعام وبعض عادات

الزواج. كما يناقش الكاتب بعض المشاكل الإسلامية الخلافية مثل وضعية المرأة والقضاء والقدر ونقد العقائد المسيحية، لكنها يبقى إنجازاً رائعاً في تقديم الإسلام ومناقشة تعاليمه من وجهة نظر تقترب من العقلية الغربية.

وكتبت مريم جميلة (مارغريت ماركوس سابقاً) شهادة اعتناقها الإسلام في كتابها (ذكريات الطفولة والشباب في أمريكا ١٩٤٥-١٩٦٢) وعنوان فرعي (قصة معتنقة غربية بحثاً عن الحقيقة) الذي صدر عام ١٩٨٩. وكتب جيفري لانغ قصة اهتدائه إلى الإسلام في كتابه (الصراع من أجل الإيمان: بعض انطباعات معتنق أمريكي للإسلام) الصادر عام ١٩٩٤. وكتب المسلم الأمريكي الأسود حذيفة عبد الرحيم (هل تعرف لماذا غيّرت دين آبائي؟) عام ١٩٩٥. بالإضافة إلى الكتب المكرسة للحديث عن سيرة شخصية معينة واحدة، هناك العديد من الكتب التي يضم كل واحد منها عشرات القصص من رحلات اعتناق الإسلام لغربيين من مختلف الخلفيات الدينية والمذهبية والثقافية.[١٧]

إن من يكتب وينشر هذا النوع من الأدب الإسلامي يهدف إلى تحقيق عدة أمور، كما أنه يتميز بالخصائص التالية:

١- غالبية المعتنقين ذوو مستوى عال من التعليم والوضع الاجتماعي في مجتمعاتهم ويتمتعون بحياة ناجحة. فقد يكونون محامون، أطباء، فنانون، أساتذة جامعة، مستشرقون، عسكريون وغير ذلك. إن التركيز على مثل هذه الشخصيات الناجحة ذات المؤهلات العلمية يعزّز الانطباع بأن الذين يعتنقون الإسلام هم ممن يتمتعون بمنزلة اجتماعية، وأنهم يدخلون الإسلام بحرية وقناعة، وغالباً ما تكون لديهم أسباب فكرية وعقائدية قوية. وبذلك فهم قدوة جيدة يمكن الاحتذاء بها.

٢- في قصص اعتناق الإسلام، يركز المعتنقون بصورة رئيسية على الأسباب العقائدية والدوافع الأخلاقية التي أقنعت هؤلاء المعتنقين بالإسلام. ولذلك نجدهم يتحفظون جداً من الحديث حول خبراتهم الاجتماعية أو مشاكلهم النفسية. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال تركيزهم على وصف مشاعر السعادة والرضا والاستقرار بعد اعتناقهم الإسلام.

٣- يوضحون الأبعاد الجاذبة في الإسلام كالعقلانية والبساطة والأخلاق والروحيات والدفء الاجتماعي والأخوة الإنسانية. فهم بذلك يتفادون الخوض في المسائل الخلافية كالحدود الجزائية وتطبيق الشريعة وتعدد الزوجات والحجاب وغيرها.

٤- بهدف تبرير اتخاذهم قرار التخلي عن دينهم السابق مثلاً المسيحية، ينتقد المسلمون الجدد الدين المسيحي بقسوة وخاصة العقائد المسيحية كالتثليث والصلب وألوهية المسيح. ويركزون على زيف الكتاب المقدس، ويهاجمون الشعائر المسيحية، بالإضافة إلى سلطة الكنيسة ورجال الكنيسة. وهذه كلها قضايا جدلية توفر مادة جيدة يمكن استخدامها أثناء المناظرات مع المسيحيين. إن نقدهم للمسيحية قد يمثل مصداقية كبيرة لأنهم كانوا مسيحيين ولديهم تجاربهم الخاصة مع الدين المسيحي.

٥- يعتبر هذا النوع من الأدب وسيلة فعالة في الدعوة إلى الإسلام لأنه يقدم تجارب حية من الواقع الاجتماعي وأمثلة ناجحة لأناس كانوا مسيحيين ثم اقتنعوا بالإسلام. إن هؤلاء المسلمين الجدد وتجاربهم وأفكارهم الخاصة يمكنها إقناع أولئك الذين لديهم تساؤلات عقائدية أو مشاكل فكرية وظروف اجتماعية مشابهة. وقد تؤدي قراءتهم لهذه القصص إلى دفعهم لاتخاذ قرارات مشابهة: اعتناق الإسلام.

الصحوة الإسلامية

منذ النصف الثاني من القرن العشرين، والعالم الإسلامي يشهد حركة ديناميكية لتطوير الفكر الإسلامي بهدف ترسيخ الإسلام على المستوى الدولي ومواجهة التحديات السياسية والاقتصادية والثقافية. وبمرور الزمن ظهرت العديد من الحركات الإصلاحية والأحزاب السياسية الإسلامية التي تسعى لإحياء الإسلام وانبعاث قيمه وتعاليمه على مختلف الأصعدة. ويبدي المفكرون المسلمون الغربيون اهتماماً مشابهاً بمستقبل الإسلام في العالم.

يصف محمد أسد (١٩٠٠-١٩٩٢) الإسلام بأنه "من وجهتيه الروحية

والاجتماعية لا يزال، بالرغم من جميع العقبات التي خلقها تأخر المسلمين، أعظم قوة باعثة للهمم التي عرفها البشر. وهكذا تجمعت رغباتي كلها منذ ذلك الحين حول مسألة بعثه من جديد". [١٨] لقد كان لكتاب (الإسلام على مفترق طرق) الذي نشره أسد في الثلاثينات، تأثير كبير في الأوساط الإسلامية والمثقفة. وقد شكلت آراء ونقد أسد للحضارة الغربية تياراً فكرياً وخطاباً جديداً يستخدم مضامين وتوجهات جديدة. بنى أسد مشروعه للصحوة الإسلامية على ثقة المسلمين بأنفسهم من خلال استخدام عقولهم وطاقاتهم الكامنة لإعادة بناء الحضارة الإسلامية. لقد حذّر أسد المسلمين بأنه "مادام المسلمون مصرّين على النظر إلى المدنية الغربية على أنها القوة الوحيدة لإحياء الحضارة الإسلامية الراكدة، فإنهم يدخلون الضعف على ثقتهم بأنفسهم، ويدعمون بطريقة غير مباشرة ذلك الزعم الغربي القائل بأن الإسلام "جهد ضائع". [١٩] ويصر أسد على أن لا يتأثر المسلمون بالثقافة الغربية، لكنه يستدرك أن نهوض المسلمين دون الاعتماد على التكنولوجيا الغربية غير ممكن فيقول "لكن بما أن المسلمين أهملوا زمناً طويلاً فإنهم غرقوا في الجهل وفي الفقر المادي بينما استطاعت أوربا أن تخطو خطوة جبارة إلى الأمام. وسوف نحتاج إلى وقت طويل حتى نتلافى هذا النقص. وحتى ذلك الحين فإننا سنظل مضطرين بطبيعة الحال إلى أن نتناول العلوم الحديثة عن طريق الوسائل التعليمية في أوربا". ومع ذلك فهو يشترط عدم أخذ كل ما عند الغرب بل الاكتفاء بمناهج العلم ووسائله فيستنتج: "وهذا معناه أننا مقيدون بمادة العلم وبأسلوبه ليس إلا. وبكلمة أخرى يجب علينا ألا نتردد في دراسة العلوم الرياضية والطبيعية حسب الأسس الغربية، ولكن يجب أن لا نتنازل للفلسفة الغربية عن أي دور من أدوار تنشئة شباب المسلمين". [٢٠]

إن محمد أسد يدعو إلى "إسلامية المعرفة" في وقت مبكر في ثلاثينات القرن العشرين، بينما نشأ هذا التوجه في التسعينات منه في الولايات المتحدة وبعض المؤسسات الإسلامية في العالم الإسلامي. لقد دعا أسد إلى الفصل بين إنجازات العلوم الغربية والثقافة والفلسفات التي تستند إليها، إذ يقول "المعرفة نفسها ليست غربية ولا شرقية. إنها عامة بالمعنى الذي يجعل الحقائق الطبيعية عامة. إلا أن وجهة

النظر التي تُرى منها هذه الحقائق وتُعرض تختلف باختلاف المزاج الثقافي في الشعوب". ويوضح ذلك بقوله "إن علم الأحياء Biology، بما هو علم الأحياء، والفيزياء والنبات، بما هما كذلك، ليست كلها مادية ولا روحية في ما تقصد إليه. إنها تتعلق بملاحظة الحقائق وبجمعها وتحديدها ثم استخراج القواعد المعقولة منها. أما النتائج الإستقرائية التي نستخرجها من هذه العلوم المتعلقة بالظواهر العامة في الحياة، أي فلسفة العلوم، فإنها لا تنبني على الحقائق والمشاهدة فقط ولكنها تتأثر إلى حد بعيد جداً بمزاجنا المتأصل فينا أو بموقفنا الحدسي من الحياة ومشاكلها".[٢١] ويدعو أسد إلى اعتماد اجتهادات العلماء للوصول إلى نتائج مستنبطة من التجربة نفسها، إذ يقول "سيكون من واجب العلماء المسلمين ومن الفرص السانحة لهم أيضاً، إذا وصلوا إلى حدود البحث العلمي، أن يستخدموا نظرهم العقلي مستقلين فيه عن النظريات الفلسفية الغربية. وإنهم من طريق اتجاههم العقلي الخاص ـ الإسلامي ـ قد يصلون على الأرجح إلى نتائج في المعقولات تختلف بعض الاختلاف من تلك التي وصل إليها العلماء الغربيون المحدثون".[٢٢] فهنا يعلن أسد رفضه الصريح الخضوع للإتجاه العقلي في الغرب.

في كتابه (الإسلام والقرن الواحد والعشرين: شروط نهضة المسلمين) يطرح المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي مشروعه للنهضة، حيث يشير إلى أهم العوائق التي تعيق هذا المشروع فيقول: "إن نهضة الإسلام ليست ممكنة إلا إذا تحاشينا عقبة مزدوجة وهي: تقليد الغرب وتقليد الماضي". ثم يشرح تفاصيل هذه العقبة بقوله: "فيما يتعلق بتقليد الغرب، فإن أسوء شيء هو الخلط بين التحديث والتغريب. ولم يسلم من هذا الخلط حتى أعظم المصلحين في القرن التاسع عشر، مثل الشيخ محمد عبده، والذي بدأ هذه النهضة حسن شبّه "الشورى" في القرآن بالبرلمانية الديموقراطية الغربية". ويوضح سبب دعوته إلى القطيعة مع التشريعات الغربية في العالم الإسلامي بقوله "مما لا شك فيه أن الانقطاع الجذري عن التشريعات الانكليزية والفرنسية عامة وريثة الاستعمار كان ضرورة مطلقة لأنها أُعدّت من خلال مفهوم للعالم وللإنسان غير مقبول إلى مجتمع إسلامي. لهذا السبب

الأساسي وهو: أنها كانت تجريداً من البعد السامي للإنسان، واكتفت بتضييق أو توسيع الرغبات المتنازعة لمجتمع تسوده الفردية، حيث الإنسان ذئب في مواجهة الإنسان." [٢٣] ويمضي غارودي في طرح مشروع التحديث فيقول "التحديث بالنسبة للمسلم ليس بتقليد نماذج النمو وأنماط الثقافة لدى الغرب، والغرب كما توضح الكلمة هي بلاد الغروب. وهذه الحضارة، التي نريد أن نحميها من الغرق ونصبغها بالغايات الإنسانية والإلهية التي للإسلام، هي حضارة تحتضر، وهي حضارة تنبع من الماضي مثل الامبراطورية الرومانية. ولذلك فمستقبل الإسلام ليس ماضي الغرب. إن كل 'نقل للتقنية' إن لم يكن ذا توجه نقدي واختياري سيقود إلى جلب نماذج تطور ومفهوم حضارة وأنماط حياة يمكن أن تضيع القدرة الفاعلة للقيم الوطنية الراسخة". وعن السبيل إلى تحقيق الذات الإسلامية دون الاعتماد على الغرب يقول غارودي "لم يبق من أثر حركة التجديد هذه إلا جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا ومحمد إقبال والشيخ ابن باديس وغيرهم كثير طرحوا المشكلة الرئيسية، والتي ما نزال نبحث لها عن حل حتى اليوم، وهي ماذا يجب أن تكون عليه نهضة الإسلام حتى يستطيع الإسلام بنفسه أن يحل مشاكل عصر تام؟ ألا يمكن نشر الطاقة الخلاقة لعملهم أن نقترب من النهضة، والتي لا تستهدف اليوم مستقبل المسلمين فقط، بل خلاص العالم كله؟ إن الله هو الذي أنزل القرآن الكريم،ولكن البشر هم الذين يقرأونه ويفسرونه. وهم أناس يعيشون في تاريخ متجدد دائماً. ولأن كلام الله خالد، فإنه يتعيّن على الناس أن يستخرجوا منه الجديد في كل وقت." [٢٤]

إن هذه الدعوة إلى مواكبة تطورات العصر واستخراج الجديد من القرآن الكريم، هي السبيل الذي يدعو إليه غارودي لمواجهة الوجه الآخر للعقبة: تقليد الماضي. فهو يدعو إلى الأخذ بالإجتهاد لمواجهة المشاكل المعاصرة في العالم الإسلامي. فهو يعتبر "الاجتهاد الشرط الأساسي للنهضة،وهو معرفة الأولويات والخروج من ظلام التقليد". ويوضح غارودي شروط الأخذ بالاجتهاد فيقول "هذا 'الرجوع إلى المنابع الأولى' يتطلب نقداً لاذعاً للتقاليد المتراكمة من جانب المفسرين الذين لم يفهموا من الكتاب إلا حروفه، كما نعتهم الشيخ محمد عبده

عندما وصفهم القرآن (كمثل الحمار يحمل أسفاراً) (الجمعة: ٥)، أي دون أن يسألوا أنفسهم عن محتواها. كان الشيخ محمد عبده في نضاله ضد الحرفيّة عند أولئك الذين يكتفون بترديد وتقليد المفسرين القدماء تقليداً أعمى. وينتقد كذلك الشكلية عند أولئك الذين يفسرون الإسلام في ممارسة آلية للشعائردون مواجهة مشاكل عصرهم". [٢٥] ويستشهد غارودي بموقف ابن باديس "الذي حمل على التعليم في جامع الزيتونة لأنه كان يجمع في بداية القرن العشرين أقوال المفسرين القدماء والذين كانوا يتعاملون مع حروف القرآن كدراسة نحوية بحتة. واعتبرها ابن باديس طريقة "لهدم" القرآن، بينما يدعي أهلها أنهم يخدمونه. [٢٦] ثم يستنتج غارودي: وهكذا جعلوا من الكلام الحي للقرآن كلاماً ميتاً، وجعلوا من القرآن كتاباً للأموات. [٢٧]

العلوم الإسلامية الأساسية

مثل غيرهم من المفكرين المسلمين، يبدي المسلمون الجدد اهتماماً في التفكير بتطوير ونقد الفكر الإسلامي. فهم يميلون إلى عدم قبول الأفكار الإسلامية التقليدية دون نقد وتمحيص للموروث الإسلامي. ويبدي هؤلاء المفكرون الغربيون شجاعة كافية في ممارسة نقد العقائد والشعائر الإسلامية. هذه النزعة قد تعود إلى الخلفية الثقافية الغربية التي ترى بأن الحكم على أية قضية إنما يفترض أن يكون من خلال تفكير عقلاني وقناعة ذاتية. ففي الثقافة الغربية، اعتاد هؤلاء المفكرون على توجيه النقد بحرية لكل المسائل التي تصادفهم من أجل الوصول إلى تقييم مقبول ثم إصدار الحكم النهائي بشأنها. فهم يراقبون واقع الإسلام والمسلمين بقلق، ويقارنون بين وضع المسلمين وبين التحديات العالمية التي تحيط بهم. إنهم يسعون لتشخيص مستقبل العلاقات بين الإسلام والغرب من جهة. ومن جهة أخرى يريدون تطوير الفكر الإسلامي بطريقة تكون قادرة على مواجهة تحديات المستقبل بنجاح، كما يعتقدون.

يجب التذكير بأن لا يجري تعميم هذه الرؤية على جميع المفكرين المسلمين

الغربيين. ففي الوقت الذي يتناول بعض المعتنقين الأحكام الإسلامية بطريقة عقلانية وعلمية، ينغمس آخرون في أفكار طوباوية وخرافية. وقد لا يسندون ملاحظاتهم و نقدهم على قواعد إسلامية مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية. فهم بذلك يعتبرون أنفسهم علماء، ولديهم الحق في تفسير القرآن والسنة حتى لو كانوا لا يعرفون اللغة العربية. فتراهم يأخذون المعنى الحرفي لبعض الآيات القرآنية أو أحاديث النبي محمد (ص)، ثم يبنون آراءهم على ذلك التفسير والفهم دون أن يأخذوا بنظر الاعتبار وجود تفسيرات مختلفة وآراء متباينة لعلماء الإسلام حول نفس القضية. إذ هذا يفسر وجود نزعة بين المعتنقين المسلمين تتمثل بالتعصب والتشدد والأصولية. على أية حال، فإن كلا الإتجاهين لا يزالان يمثلان توجهات أوربية لفهم الإسلام، ويساهم كلاهما في تشكيل الإسلام الأوربي.

ترجمة وتفسير القرآن الكريم

يسعى المفكرون الغربيون المسلمون إلى نشر التعاليم الإسلامية من خلال تفسير عصري للقرآن. ويسعون إلى صياغة العقائد والأحكام الإسلامية بلغة عصرية مفهومة ومقبولة تسهّل فهم الإسلام. وعلى الرغم من وجود انتقادات لمحاولاتهم هذه، لكنها تبقى تمثل مرحلة معينة من تطور التفسير القرآني في الغرب.

منذ القرون الوسطى بقيت ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأوربية تعتمد على جهود المستشرقين والمبشرين المسيحيين. وغالباً ما تميزت ترجماتهم بالعداء والتحريف والفهم القاصر للآيات. وفي عام ١٩٣٠ ظهرت أول ترجمة إنكليزية للقرآن الكريم قام بها أوربي مسلم. ففي الفترة ١٩٢٨-١٩٣٠ انكبّ المسلم الإنكليزي محمد مرمادوك بيكثال Muhammad Marmaduke Pickthal على القيام بترجمة إنكليزية تنطلق من قلم مؤمن بالإسلام. وقد تكللت جهوده في نشر ترجمة للقرآن بعنوان معنى القرآن المجيد The Meaning of the Glorous Qur'an والتي نالت شهرة كبيرة بين المسلمين الناطقين بالإنكليزية والغربيين. وما زالت معتمدة ويعاد طبعها.[٢٨]

يصف محمد مرمادوك ترجمته بأنها "أول ترجمة إنكليزية للقرآن يقوم بها إنكليزي مسلم".[29] وقام مرمادوك بكتابة مقدمة تاريخية سلط فيه الضوء على بزوغ الإسلام وسيرة النبي محمد (ص) وهجرته من مكة إلى المدينة المنورة، وأبرز الأحداث في صدر الإسلام. وكانت الطبعات الأولى تفتقد للنص العربي للقرآن، ولكن الطبعات اللاحقة والتي طبعت في بيروت منذ عام ١٩٧٠ قد تضمنت نصين عربي-إنكليزي.

إضافة إلى ترجمة بلغة إنكليزية بسيطة وبليغة، تميزت ترجمة مرمادوك بمناقشتها لقضايا عقائدية كالوحي. كما أعطى مقدمة تاريخية لكل سورة من القرآن، مشيراً إلى أهم القضايا التي تناولتها السورة والخلفية التاريخية والاجتماعية لها. ويرجع مرمادوك في تفسيره للآيات إلى العديد من المؤلفات الإسلامية الشهيرة،[30] كما اعتمد على بعض المستشرقين الغربيين أمثال نولدكه.[31] ووضع هوامش في أسفل الترجمة كلما وجد هناك حاجة لتوضيح معان إضافية. وقد تضمنت الهوامش شرح لبعض الأحداث التاريخية وبعض التفصيلات تتعلق بالمصطلحات أو أسماء الشخصيات والأمكنة الجغرافية والمدن ذات العلاقة بالآيات الواردة.

ومع كل الجهود الكبيرة التي بذلها مرمادوك، لكن ترجمته بقيت تعاني من العديد من الأخطاء سواء في معنى الكلمات أو المنهج. فهو مثلاً يقوم بتغيير ترتيب كلمات الآية[32]؛ وأحياناً يترجم التوكيد إلى استفهام[33]؛ والجمع إلى مفرد[34]؛ والفعل الماضي إلى مضارع[35]؛ ويهمل أحياناً بعضاً من النص[36]؛ ويترجم بعض الكلمات حرفياً بشكل تؤدي إلى معان خاطئة[37]؛ كما يقوم أحياناً بتغيير الضمائر.[38]

وكان محمد أسد ثاني غربي مسلم يقوم بتفسير جديد للقرآن الكريم. فقد بدأ عام ١٩٦٠ و صرف عشرين عاماً في ترجمة وتفسير القرآن المسمى رسالة القرآن The Message of the Qur'an. وفي عام ١٩٦٤ قام بنشر تفسير تسعة سور من القرآن، ثم ظهرت عام ١٩٨٠ أول طبعة كاملة في مجلد ضخم يتألف من ألف صفحة.

إن مفسر القرآن الكريم يجب أن تكون لديه مؤهلات عالية ومعرفة واسعة في حقول العلوم الإسلامية كاللغة العربية والمفردات اللغوية واللسانيات وقواعد اللغة والفقه والبلاغة وأسباب النزول والسيرة والحديث والتاريخ الإسلامي. وأكثر من ذلك، يجب على المفسر أن يقرر وفق أي منهج تفسيري سيسير: التفسير الحرفي، الإعرابي والنحوي، التاريخي، الفلسفي، العلمي، الفقهي، التجزيئي أم الموضوعي. بالإضافة إلى ذلك يجب على المفسر الأجنبي أن يكون على مستوى عال من إجادة كلا اللغتين: اللغة العربية واللغة التي يريد ترجمة القرآن إليها. فهل كان محمد أسد يمتلك مثل هذه المؤهلات؟ يمكن القول: نعم، ولكن إلى حد كبير نوعاً ما. فقد أنفق أسد ثلاثين عاماً في دراسة القرآن والحديث وبقية العلوم الإسلامية. وعاش أسد في الجزيرة العربية بين البدو العرب، وعايش حياتهم اليومية بكل تفاصيلها وتعلم لغتهم، بل وتعلم اللهجات الحجازية المختلفة. فهو أفضل من أي مترجم غربي للقرآن الكريم. ومع ذلك فنجد أسد يصف عمله بأنه "محاولة –ربما أول محاولة- تقيم ترجمة اصطلاحية تفسيرية حقيقية بلغة أوربية".[٣٩] إن واحداً من أهداف ترجمة أسد كان "إزالة القناع الذي بمرور السنين قد غطى على معاني بعض الكلمات العربية بسبب تغير دلالات الألفاظ Semantics وابتعادها عن معانيها الأصلية المعاصرة لنزول لقرآن". وقد قام أسد بتوثيق هذا التغيرات باستعانته بمصادر كلاسيكية جيدة قام بتأليفها علماء مسلمون متخصصون في فقه اللغة التاريخي Philology وتصنيف المعاجم Lexicography. الأمر الذي منح تفسيره نكهة نادرة في أدائه، ودقة في استدلالاته.[٤٠] لقد سعى إلى التقليل من استخدام الألفاظ المهجورة. وقام بنشر النصين: العربي والانكليزي بجانب البعض. كما استخدم الهوامش لإعطاء مزيد من التوضيحات والشروح، تفسيرات أخرى لمفسرين مسلمين مشهورين، والمصادر لتي اعتمدها في تفسير الكلمة أو الآية. وكتب أسد مقدمة تاريخية قصيرة سبقت كل سورة، تناول فيها ظروف نزول السورة وأهم القضايا والأحداث والأحكام التي تتناولها.

ومع كل الجهود التي بذلها أسد، ورغم كل مؤهلاته العالية، لكن ترجمته لم

تكن بعيدة عن النقد. إذ وُجّهت إليها العديد من الملاحظات والانتقادات مثل:

١- إن ترجمة أسد لا تعكس تماسك وإيجاز النص القرآني الذي حافظ عليه محمد مرمادوك بشكل أفضل في ترجمته التي صدرت عام ١٩٣٠. فقد ازدحمت ترجمة أسد بالأسماء والأفعال المترادفة والتي هي غير موجودة في كلا اللغتين. ولجأ كثيراً إلى استخدام صفات وظروف غير موجودة أصلاً في النص القرآني.[41] وقد يترجم بضع كلمات عربية بسطرين كاملين.

٢- قام بحذف كلمة (جن) من ترجمته مستخدماً عبارة (قوة شرّيرة أو خيّرة). ولعله يمكن قبول ذلك منه فيما لو كان يستخدم اللفظة في الهامش، وليس في النص الأصلي. كما أنه استخدم عدة مترادفات إنكليزية لنفس الكلمة.[٤٢] وترجم أسد رحلة الإسراء والمعراج على أنها خبرة صوفية ذات طبيعة روحية محضة، وليست انتقال جسماني. فقد اعتبرها رؤيا حقيقية -أي واقع مرئي وليس مجرد حلم- قامت بها روح محمد (ص) دون جسده. إن أسد يقلل من قيمة معجزة عظيمة ويصوّرها بأنها مجرد رؤيا أو حلم. هذه التفسيرات المعينة لبعض المفاهيم العقائدية الإسلامية جعلت أسد يضيف ملحقين في نهاية ترجمته كي يشرح بإسهاب وجهة نظره، والإجابة على الإعتراضات التي صدرت من علماء مسلمين ضد آراءه. فقد اتهم أسد بأنه يعتقد أن بعض المعجزات القرآنية أنها مجرد مجازات وليست حقيقة.[٤٣]

٣- ينكر أسد وجود شخصيات قرآنية، وأنها لم تكن شخصيات تاريخية حقيقية بل مجرد أساطير مثل لقمان والعبد الصالح (الخضر) وذو القرنين. ويميل أسد إلى تفسيرها بأنه رمزية.[٤٤]

هذه النزعة التي تميّز بها محمد أسد، والتي لا ترغب بالتفسير الغيبي والمعجزات، ربما تكون متأثرة باهتماماته أثناء فترة الشباب في فينا. فقد كان معجباً بمدرسة فرويد وأدلر في علم النفس والتحليل النفسي. يصف أسد أوربا في تلك المرحلة وأجوائها الفكرية وتأثره بها بقوله "لا ريب أن التحليل النفسي كان في ذلك الوقت ثورة عقلية على قدر لا مثيل له من الجسامة والخطورة، وأن المرء كان يشعر في قرارة نفسه بأن انفتاح أبواب المعرفة، التي كانت مغلقة حتى ذلك الحين، على

مصاريعها لابد أن يؤثر تأثيراً عميقاً – ولربما أن يبدّل تبديلاً كاملاً- تفكير الإنسان في نفسه ومجتمعه. فقد شق اكتشاف الدور الذي تلعبه الدوافع اللاواعية الخفية في تكوين الشخصية الانسانية بطريقة لا تدع مجالاً للشك، سبلاً إلى تفهم داخلي أعمق مما كانت تتيحه النظريات النفسية السابقة. لقد كنت على استعداد لأن أتقبل كل هذا. والحق أن تأثير أفكار فرويد كان مسكراً لعقلي الفتي كالخمرة القوية سواء بسواء. فكم من ليال قضيتها في مقاهي فيينا منصتاً إلى المناقشات المثيرة بين رواد التحليل النفسي الأولين أمثال الفرد أدلر وهرمان ستاكل وأتو جروس". [٤٥]

ويمكن إرجاع هذه النزعة إلى تأثير المفكر الإسلامي المصري الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) الذي انتهج أسلوباً جديداً في تفسير بعض الآيات القرآنية والمفاهيم الإسلامية بشكل تنسجم فيه المخترعات التكنولوجية الجديدة في عصره. وقد ترسخت مدرسته في التفسير بجهود تلميذه الشيخ رشيد رضا الذي عكس ذلك التوجه في كتابه (تفسير المنار). إن محمد أسد يعترف بصراحة في مقدمة تفسيره بتأثره بطريقة تفكير محمد عبده بقوله "سيجد القارئ أنني قد استفدت من نظرات محمد عبده في الشرح والهوامش والمصادر. ولا يمكن الإيفاء بأهميته في العالم الإسلامي". [٤٦]

تتمتع ترجمة محمد أسد بشهرة واسعة بين المسلمين الجدد وخاصة بين المفكرين الغربيين منهم. فهم يستخدمون هذا الترجمة كمصدر رئيسي لتفسير القرآن الكريم. [٤٧] فهم يعتبرونها ترجمة عصرية وعقلانية للقرآن، إذ يصفها المفكر البريطاني المسلم غي أيتون Gai Eaton بأنها "وبمصطلحات عملية، فهي أفضل ترجمة للقرآن لدينا بالإنكليزية، وأنها الأكثر مساعدة. إن هذا الرجل المشهور قد قام بما أراد أن يقوم به. وهناك شك فيما إذا كان بالإمكان التفوق على إنجازه". [٤٨]

إذا كان المفكرون المسلمون الغربيون السابقون قد بادروا إلى ترجمة القرآن من النص العربي إلى اللغة الإنكليزية، فإن المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان آثر تنقيح ترجمة ألمانية قديمة وتقديمها في طبعة حديثة. فقد قام بتحقيق ترجمة القرآن الكريم باللغة الألمانية Der Koran: das heilige Buch des Islam أي القرآن:

الكتاب المقدس في الإسلام. وكان المستشرق الألماني ماكس هيننغ Max Henning قد قام بهذه الترجمة التي ظهرت عام ١٩٠١.[٤٩] وقد تلقى الجمهور الألماني ترجمة هوفمان بترحاب حيث طبعت لحد الآن ثمان طبعات، وكل طبعة تضم (٤٠،٠٠٠) نسخة. قام هوفمان بتنقيح وتحقيق الترجمة القديمة التي يبلغ عمرها مائة عام، حيث قام بما يلي:

١- قام بتغيير الحرف الألماني القديم المعروف بالقوطي Gothic إلى الألفباء اللاتينية الحديثة.

٢- قام بتمييز كلمة الله Allah باستخدام حرف كبير (A) في بداية لفظ الجلالة (الله) أو ما يدل عليها مثل (هو).

٣- أزال جميع التفسيرات غير الإسلامية التي وضعها المترجم، ووضع بدلها تفسير إسلامي.

٤- إصلاح الترقيم القديم للآيات القرآنية والتي تعود إلى المستعرب الألماني فلوجال Flüel، وهو من مستشرقي القرن التاسع عشر.

٥- وضع فهرسة جديدة والتي أدرج فيها الأفكار التي لا تظهر بوضوح في القرآن الكريم مثل الإجهاض والجنس المثلي Homosexuality.

٦- تحسين لغة النص الألماني، لأن اللغة الألمانية قد تطورت كثيراً خلال المائة عام الماضية.

٧- لم تكن ترجمة هيننغ مقبولة من قبل المسلمين، فقام هوفمان بمقارنتها مع ٢٤ ترجمة مختلفة باللغات الألمانية والإنكليزية والفرنسية والتركية. واتخذ منهجاً يتلخص في أنه لو وجد على الأقل مفسراً مسلماً واحداً قام بتفسير مشابه لتفسير هيننغ، فيبقي على تفسير هيينغ لأنه يوجد نظير له في تفسير إسلامي سابق. وإذا لم يجد أي تفسير يشابه ما ورد في ترجمة هيينغ، عندها يدرج التفسير الإسلامي السائد لتلك القضية. وإذا لم يوجد هناك قناعة مشتركة بين المسلمين، أي لا يوجد اتفاق بين المفسرين حول قضية معينة، عندئذ يختار ترجمة محمد أسد ما لم يوجد سبب مقبول بعدم الأخذ بها.[٥٠]

٨- قام هوفمان بنقد محاولات الترجمة الأخرى باللغة الألمانية مثل ترجمة رسول، و أحمد فون دينفر.[٥١]

وهناك محاولات أخرى لترجمة القرآن الكريم. فقد بدأ المفكر المسلم صاحب مستقيم بلير، مؤسس ومنظّر الحزب الإسلامي في بريطانيا، بتقديم ترجمة جديدة لبعض السور، حيث أكمل لحد الآن تفسير أربع سور. ويشرح بلير هذه المحاولة لتفسير القرآن بأن تطور اللغة والحاجة المستمرة لتفسير معاصر يقفان وراءها: "إن القرآن كتاب هداية بحيث يمكن إتّباعه إذا ما فُهِمَ. واللغة تتطور باستمرار، وأن لغة الأمس يمكن أن تشكل عائقاً لفهم قارئ اليوم. إن معظم المترجمين حاولوا في الماضي المحافظة على شكل النص من خلال انتقاء لغة مميزة ومتعلمة ومعقدة. وكانت النتيجة أن الرسالة قد ضاعت من القارئ العادي. إضافة إلى أن المترجمين كانوا حريصين على الوصول إلى أعلى مستوى ممكن من الدقة". ويضيف بلير "إن محاولتي ليست تمريناً علمياً بل هي جهد لجعل هذه الكلمات هدى وحكمة تصل إلى أكبر عدد من الجمهور، وتمكنهم من العمل وفقها، وتقبل المعاني الإلهية التي تخاطبهم، وتتضمن لغة يستطيعون بواسطتها التواصل مع الرسالة".[٥٢]

يستخدم بلير النص الإنكليزي فقط دون أي هوامش أو توضيحات إضافية للكلمات والعبارات. كما أنه لم يذكر أي مصدر إسلامي أو تفسير للقرآن استخدمه في ترجمته، ولم يوضح المنهج الذي اتبعه. على أية حال، إن ترجمته لبعض الكتب من العربية إلى الألمانية قد لا تكون كافية لتأهيله كي يصبح مترجماً لنص صعب مثل النص القرآني، وحتى لو كان حائزاً على شهادة في الترجمة، لأن الترجمة تحتاج إلى مؤهلات أخرى ذكرناها آنفاً.

التفسير العلمي للقرآن

هناك محاولات كثيرة لقراءة بعض الآيات القرآنية من منظور علمي(طب، فيزياء، كيمياء، فلك...). وقد ساهم العلماء والفقهاء المسلون كثيراً في نشوء هذا

النوع من التفسير. فقد سعوا إلى ربط بعض النظريات العلمية والمكتشفات الحديثة بمعان ظاهرية لبعض الآيات القرآنية. واستخدموا هذا المنحى من أجل إثبات أن القرآن قد تنبأ قبل أربع عشر قرناً بمثل هذه الاكتشافات العلمية. وأنها دليل واضح على نبوة النبي محمد (ص)، وعلى صحة القرآن الكريم وأنه وحي إلهي. وقد انتشر هذا التوجه -التفسير العلمي للقرآن- بين الجيل الشاب لأنه يقدم لهم تفسيرات علمية ومنطقية مقبولة، إضافة إلى عنصر الإثارة في اكتشاف صحة النبوة من خلال أدلة علمية معاصرة. كما يجذبهم أكثر إلى التدبر في آيات القرآن الكريم، وأنها ليس مجرد نصوص دينية كلاسيكية، صعبة وغامضة، كما كانوا يتصورون. وقد استخدم هذا الأسلوب في الدعوة إلى الإسلام، إذ توجد بعض الحالات التي اعتنق فيها غربيون الإسلام بتأثير مباشر من قراءة هذا النوع من الأدب الإسلامي.[٥٣]

منذ منتصف السبعينات تعزز اتجاه التفسير العلمي للقرآن بشكل ملحوظ من خلال كتابات ودراسات المفكر الفرنسي المسلم موريس بوكاي Maurice Bucaille (١٩٢٠-متوفى).[٥٤] وكان بوكاي كبير الجراحين في جامعة باريس. تعود اهتمامات بوكاي بالكتب المقدسة إلى زيارته إلى القاهرة بدعوة رسمية من الحكومة المصرية للمساعدة في المحافظة على مومياء الفرعون الشهير رمسيس الثاني (١٣٠٤-١٢٣٧ ق م) واستخدام آخر التكنولوجيا الحديثة لحماية الكنوز التاريخية القيمة للمتحف المصري. وأثناء تواجده في القاهرة، عرف بوكاي من بعض المساعدين المصريين أن القرآن قد تحدث عن حادثة غرق الفرعون، وأن الله قد تكفل بحفظ جسده بقوله تعالى (فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية) (يونس: ٩١). وقد أثار ذلك دهشة بوكاي الذي يعرف جيداً أن مومياء رمسيس اكتشفت في القرن التاسع عشر من قبل علماء آثار بريطانيين، ولا أحد في العالم يعلم بوجود المومياء قبل اكتشافها. هذا الأمر جعل بوكاي يفتش في كلمات القرآن التي تحدثت عن هذه الحادثة، وأخذ يحقق في مضامين أخرى في القرآن، والتي قد تتضمن أية إشارات أو أفكار من العلم الحديث. ومما أثار فضوله أن العهد القديم بالرغم من تحدثه بتفصيل عن هذه الحادثة لكنه لم يشر مطلقاً إلى قضية حفظ جسد

رمسيس. هذه الملاحظة قادته إلى إجراء مقارنة بين الكتاب المقدس والقرآن من وجهة نظر المعرفة العلمية الحديثة. وقد دون بوكاي ملاحظاته وبحوثه التي توصل إليها بعد إنجاز تلك المهمة في كتابه الرائع (مومياءات الفراعنة: تحقيقات طبية حديثة) الصادر عام، ١٩٩٠ والذي حاز به على (جائزة التاريخ) من الأكاديمية الفرنسية وكذلك جوائز أخرى من الأكاديمية الوطنية الفرنسية للطب.

بعد دراسات استمرت عشر سنوات خاطب أكاديمية الطب الفرنسية عام ١٩٧٦ حول وجود نظريات قرآنية تتعلق بالفسيولوجيا، حيث جاء في الخطاب (بحسب معرفتنا بهذه الميادين العلمية، فمن المستحيل شرح كيف يمكن لنص مكتوب في عصر القرآن أن يتضمن أفكاراً لم تكتشف إلا في العصور الحديثة).

لم يكن بوكاي راضياً باستخدام طبعة مترجمة للقرآن الكريم، رغم مراجعته إياها، لأنه لم يكن يعرف العربية. ولكن سرعان ما أتيحت له فرصة التعرف على الإسلام واللغة العربية أكثر بعد دعوة وجهها له الملك فيصل (١٩٠٦-١٩٧٥) ليتوجه إلى المملكة العربية السعودية ويصبح طبيبه الخاص.[٥٥] وهناك كرس وقته لتعلم اللغة العربية من أجل أن يكون قادراً على دراسة القرآن الكريم بلغته الأصلية، ولكي يرضي فضوله العلمي بمحتوى القرآن. يقول بوكاي (وعندما استطعت قياس المسافة التي تفصل واقع الإسلام عن الصورة التي اختلقناها عنه في بلادنا الغربية شعرت بالحاجة الملحة لتعلم اللغة العربية التي لم أكن أعرفها، كي أكون قادراً على التقدم في دراسة هذا الدين الذي يجهله الكثيرون. كان هدفي الأول هو قراءة القرآن ودراسة نصه جملة بجملة، مستعيناً بمختلف التفسيرات اللازمة للدراسة النقدية. وتناولت القرآن منتبهاً بشكل خاص إلى الوصف الذي يعطيه عن حشد كبير من الظواهر الطبيعية. لقد أذهلتني دقة بعض التفاصيل الخاصة بهذه الظواهر، وهي تفاصيل لا يمكن أن تدرك إلا في النص الأصلي. أذهلتني مطابقتها للمفاهيم التي نملكها اليوم عن نفس الظواهر،والتي لم يكن لأي إنسان في عصر محمد صلى الله عليه وآله وسلم أن يكوّن عنها أدنى فكرة).[٥٦]

وكان بوكاي قد نشأ مسيحياً وقرأ الكتاب المقدس وبقية الكتب الدينية مما

مكنه من المقارنة بينها وبين القرآن الكريم من منظور علمي بحت. تكللت جهود بوكاي بإصداره كتابه الشهير (الكتاب المقدس، القرآن والعلم) عام ١٩٧٦. صدر الكتاب بالفرنسية، وسرعان ما ترجم إلى لغات أخرى كالإنكليزية ولغات إسلامية كالعربية والفارسية والتركية والأوردو والمالاوية والأندونيسية والصربية والكرواتية.

في مقدمة الكتاب يوضح بوكاي للقارئ ما توصل إليه فيقول (كما فعل القيس أوغسطين بالنسبة للتوراة، فقد اعتبر الإسلام دائماً أن هناك اتفاقاً بين معطيات الكتاب المقدس والواقع العلمي. وأن دراسة النص القرآني في العصر الحديث لم تكشف عن الحاجة إلى إعادة النظر في ذلك. وسوف نرى فيما بعد أن القرآن يثير قضايا ذات صفة علمية، وهي قضايا كثيرة جداً، خلافاً لقلتها في التوراة، إذ ليس هناك أي وجه للمقارنة بين القليل جداً لما أثارته التوراة من الأمور ذات الصفة العلمية، وبين تعدد وكثرة المواضيع ذات السمة العلمية في القرآن،وأنه لا يتناقض موضوع ما من مواضيع القرآن العلمية مع وجهة النظر العلمية. وتلك هي النتيجة الأساسية التي تخرج بها دراستنا).[٥٧]

قام بوكاي بدراسة مجموعة من الآيات القرآنية على ضوء العلم الحديث والاكتشافات العلمية في القرن العشرين. وقام بتفسير آيات معينة لها علاقة مباشرة بقضايا تاريخية وفلكية وطبية وبيولوجية وجيولوجية وغيرها من العلوم. فقد خصص فصلاً للحديث عن (خلق السماوات والأرض) حيث تناول الفكرة القرآنية التي تؤكد على خلق الكون في ستة أيام، مشيراً إلى أن لفظة (اليوم) تعني المرحلة. ثم يذكر معطيات العلم الحديث عن تكوين الكون والمجرات والنظام الشمسي ونظرية توسع الكون. ويتحدث بوكاي عن (علم الفلك في القرآن) وحركة الشمس والقمر والأرض في مدارات، وطبيعة النجوم والكواكب والسماء الدنيا وتعاقب الليل والنهار. كما يخصص فصلاً يتحدث فيه عن الأرض والظواهر الجوية والجيولوجية فيها مثل دورة الماء وتركيب البحار وتضاريس الأرض وظاهرة الظل، وانخفاض نسبة الأوكسجين في الأماكن المرتفعة، والكهرباء الجوية وتكوّن المطر والبرد والثلج. ويتناول بوكاي قضايا علوم النبات والحيوان التي وردت في القرآن مثل أن

(أصل الحياة) من الماء، و (التوازن الذي يتحكم في عالم النبات) و (تناسل النبات) والزوجية فيه. كما سلط الضوء على ما ورد في القرآن بصدد (عالم الحيوان) مشيراً إلى (التناسل في عام الحيوان) و(وجود الجماعات الحيوانية) كالطيور والأنعام والنحل والعناكب والنمل. كما أفرد بوكاي فصلاً تحدث فيه عن (التناسل الإنساني) وما ورد فيه من آيات صريحة تشير إلى السائل المنوي والبويضة وعملية الإخصاب، ثم مراحل تطور الجنين في الرحم.

وألّف بوكاي كتاباً مشابهاً عنوانه (ما أصل الإنسان؟ إجابات العلم والكتب المقدسة) والذي يتناول فيه الأخطاء الواردة في التوراة والإنجيل بصدد قصة الخلق، في ضوء الحقائق العلمية الحديثة. والكتاب دراسة موسعة عن هذه القضية التي بحثها بشكل سريع في كتابه الأول. يبدأ من إشكالية أن الذين يرفضون نظرية التطور التي أعلنها العالم الإنكليزي تشارلز داروين (١٨٠٩-١٨٨٢) في كتابه الشهير (أصل الأنواع) الذي نشره عام ١٨٥٩، إنما يستندون إلى أن نصوص العهد القديم تتعارض مع فكرة تطور الأنواع، واعتبرت الأنواع ثابتة وأنها غير قابلة للتغيير. هذا التعارض جعل النظرية العلمانية والإيمان الديني على طرفي نقيض. فقد قيل أنه قد ثبت خطأ التوراة ـ التي كانت تعتبر حتى ذلك الحين كلمة الله- ومن ثم لم يعد يحظى بالثقة، بل إن الأمر بالنسبة للكثيرين أصبح يعني رفض النص الكامل للإنجيل والتوراة. ونتيجة لذلك أدت النظرية إلى تعضيد مقولة أن المعارف العلمية قد قوضت الإيمان بالله.[٥٨]

ثم يناقش بوكاي الأفكار الواردة في التوراة بصدد الخلق ليصل إلى نتيجة أن التوراة ليست وحياً إلهياً، بل كتبها "رجال من البشر في أزمان مختلفة، واشتقت أفكارها من أفكار عصره. كما تضمنت التقاليد والأساطير والمعتقدات التي سادت وقت تسطيرها. والأخطاء العلمية التي في التوراة إنما هي أخطاء بشرية، لأن الإنسان في الأزمان التي خلت، كان كالطفل لجهله آنئذ بالعلم". ويضيف بوكاي "إن الناس كانوا يعتقدون أن النصوص المشار إليها قد كتبها موسى نفسه، إلا أنه في واقع الأمر نجد أن أطول أجزاء سفر التكوين (النص الكهنوتي) قد كتبها أحبار في القرن

السادس قبل الميلاد".[٥٩] وبعد أن يدحض الأفكار الواردة في التوراة والإنجيل بصدد خلق الإنسان، يستعين بوكاي بالنص القرآني ليعرض وجهة نظر دينية أخرى تنسجم تماماً مع العلوم الطبيعية. فمن خلال معالجته لبعض الآيات يتوصل إلى أن فكرة الأطوار الواردة في قوله تعالى ﴿وقد خلقكم أطواراً﴾ (:١٤) و فكرة الاستخلاف الواردة في قوله تعالى ﴿إن يشأ يُذهبكم ويستخلف من بعدكم﴾ (: ١٣٣) تشير إلى "ذهاب أي اختفاء بعض الأقوام من البشر واستخلاف آخرين من بعدهم وفق مشيئة الله تعالى على مر العصور". ثم يستنتج "إن الجماعات البشرية التي عاشت على مر العصور ربما تكون قد اختلفت في مورفولوجيتها، ولكن هذه التعديلات قد تقدمت وفقاً لخطة تنظيمية قضى بها الله تعالى، فلقد اختفت أقوام وظهرت أقوام لتحل محلها".[٦٠]

بقيت كتابات بوكاي تشكل مصدراً هاماً ليس في حقل الدعوة للإسلام فقط، بل لتعزيز الجدل الإسلامي ضد المسيحية واليهودية. إذ يستعين علماء المسلمين والكتاب والدعاة وكذلك المسلمون الجدد بأعماله كمادة عقلانية وعلمية لدعم مناظراتهم ومناقشاتهم المتعلقة بوثاقة القرآن وتحريف الكتاب المقدس. لقد أدى منهجه إلى نشوء أدب يُعرف بالبوكالية Bucaillism. إذ تلقى كتاباته اهتمامات كبيرة بين المسلمين وخاصة جيل الشباب في العالم الإسلامي، وكذلك بين أبناء الجاليات المسلمة في الغرب. وهم يبدون إعجابهم بالجانب العلمي للنص القرآني. كما يبدي المفكرون المسلمون الغربيون بما سمى بـ(التفسير العلمي للقرآن). إذ توجد هناك العديد من الكتب والمقالات والمجلات المهتمة بهذا الأدب، وخاصة المواضيع الطبية والمسائل العلمية التي يتضمنها النص القرآني.[٦١]

ويرى المستشرق السويدي ليف ستينبيرغ أن "كتاب بوكاي يرجع إلى ذلك النوع من أدب الدفاع عن العقائد Apologetic الذي يسعى إلى إسلامية المعرفة والعلم والتكولوجيا والتعليم. في البيئات الإسلامية في أوربا وشمال أمريكا المعاصرة، فإن الأدب الجدلي، حول العلاقات بين العلم والمعرفة والإسلام، يُغرق السوق. إن الكتب والكتيبات حول أسلمة هذه الظواهر متوفرة حالياً بكثرة في

المكتبات الإسلامية. بصورة عامة، فإن هذا الأدب يُكتب بالإنكليزية، وغالباً ما يكون المؤلفون مسلمين من أوربا، شمال أمريكا، ماليزيا، الهند والباكستان". [62] كما توجد كتابات كثيرة باللغة العربية وبقية لغات الشرق الأوسط. [٦٣] وتوجد مؤسسات إسلامية متخصصة ومكرسة لدراسة ونشر هذا النوع من الأدب. [٦٤]

ترجمة السنة النبوية

تعتبر سنة النبي محمد (ص) المصدر الثاني ـ بعد القرآن ـ للتشريع في الإسلام. فقد تقوم السنة بتوضيح معنى الآيات القرآنية؛ تقيّد الحكم العام؛ تشرع أحكاماً إسلامية أو تعطي تفصيلات غير موجودة في القرآن. وهذا ما يفسر الاهتمام الكبير بأقوال وأفعال الرسول (ص) من قبل المسلمين.

لقد قام محمد أسد بمهمة كبيرة لم يسبقه إليها أحد في نشر السنة النبوية بالإنكليزية. ففي الفترة بين عامي ١٩٣٥ و١٩٣٨ نشر أول خمسة حلقات من مشروع كتابه الذي يتكون من أربعين حلقة وهو (صحيح البخاري: سنوات الإسلام الأولى Sahih al-Bukhari: The Early Year of Islam)، ثم أكمله ونشره عام ١٩٧٨. وكان قد نشر الحلقات الأولى عام ١٩٣٨ في لاهور بالباكستان. لم يكتف أسد بترجمة صحيح البخاري إلى الإنكليزية، بل أرفقه بتفسير للأحاديث الواردة فيه. يصف مراد هوفمان هذا الكتاب فيقول "في هذا العمل نلتقي لأول مرة بأسد باعتباره عالم مسلم تقليدي، يلج ميداناً طالما بقي حكراً على العلماء الذين تلقوا علوماً تقليدية". [٦٥] لقد بذل أسد جهوداً كبيرة لإعادة ترتيب أحاديث البخاري حسب مادة الموضوع أو التسلسل التاريخي لها، أو كلاهما. وقد جلبت له هذه الخطوة اعتراضات من أولئك الذين تعودوا على ترتيب معين عبر القرون.

إن بعض ترجمات السنة النبوية تكتفي بترجمة عدد منتخب من الأحاديث النبوية. فقد قام المفكر الألماني المسلم أحمد فون دينفر (١٩٤٩-) بترجمة مجموعة من الأحاديث النبوية إلى اللغة الألمانية حيث جمعها في كتاب (الأحاديث الأربعون للنووي A Nawawi Forty Hadith) الذي صدر عام ١٩٨٠. كما قام بترجمة الأربعين

حديثاً إلى اللغة الإنكليزية بعنوان يوم مع النبي A Day with the Prophet) والذي نشره عام ١٩٨٨. ويتضمن الكتاب الأخير مجموعة من الأحاديث المنتخبة ذات العلاقة بالشؤون اليومية للمسلمين. لقد استخدم فون دينفر بالعديد من كتب الحديث والصحاح، لكنه لم يذكر اسم المؤلف، أو يعطي معلومات ببليوغرافية عن مصادره. كما أنه لم يقم بأي نقد أدبي أو تاريخي للأحاديث التي وردت في كتابه، بل قام بترجمتها فقط، دون التأكد من سندها أو صحة متونها. في عام ١٩٨١ قام فون دينفر بإعداد مسح عام لترجمات السنة النبوية في الغرب، حيث نشره في كتابه أدب الحديث باللغات الأوربية: ببليوغرافيا Literature on Hadith in European .(Languages: A Bibliography

وفي هولندا قام المسلم الهولندي رفيق أحمد فريس بعمل مماثل حيث ترجم الأربعين حديثاً إلى اللغة الهولندية، في كتابه (الأربعون حديثاً للإمام النووي An-Nawawi Viertig Hadis) الذي صدر عام ١٩٩٠. وفي مقدمته، يركّز فريس على معاني الأحاديث، والتطور التاريخي لها، والمواصفات التي اعتمدها في اختيار هذه الأحاديث، ورجال السند لكل حديث، وكذلك مقدمة النووي نفسه. وقد امتاز كتاب فريس بأنه أدرج النص العربي إلى جانب الترجمة الهولندية للأحاديث.[٦٦]

الموقف من السنة النبوية

تم جمع السنة وتدوينها بعد أكثر من قرن من الزمن على وفاة الرسول (ص). وخلال القرن الأول من التاريخ الإسلامي كانت الأحاديث تُنقل شفوياً من الصحابة إلى التابعين، ومن المشايخ إلى الطلاب، ومن السلف إلى الخلف. إن المشاكل التي تعاني منها السنة هي:

١- الأخطاء والتغييرات التي تحدث أثناء النقل، سواء من قبل رواة الحديث أو من قبل النسّاخ الذين دونوه.

٢- التشكيك في وثاقة قسم من الأحاديث لأنه هناك عدد كبير جداً من الأحاديث الموضوعة. هذا الوضع دعا العلماء المسلمين إلى وضع قيود صارمة في

سلسلة رجال سند الحديث وصدقهم أو كذبهم، أو ما يسمى بالجرح والتعديل.

٣- هناك أحاديث تخالف القرآن الكريم، وأخرى تخالف بعضها البعض.

اهتم علماء الإسلام بالسنة النبوية فكتبوا مؤلفات في قضايا الحديث وتقسيمه إلى صحيح وغير صحيح، والخبر المتواتر وخبر الآحاد، والحسن والضعيف والموثق. وتقسيمه حسب اتصال سنده إلى حديث مسند وحديث مرسل، والأحاديث المتعارضة وغيرها. ولكن لم تقتصر الملاحظات النقدية على السنة النبوية على العلماء المسلمين، بل أن المفكرين المسلمين الغربيين لهم مواقف متباينة من السنة النبوية، ومارسوا النقد تجاهها. فبعضهم مثل المفكر الفرنسي روجه غارودي لا يبدي أي اهتمام بالتعامل كثيراً بالسنة، مع أنه يعتبرها مصدراً قيماً، لكنه يشترط "أن نأخذ الحديث فقط من أولئك الذين رأوا النبي (ص) بأعينهم، إنهم صحابته". كما أنه يرفض الأحاديث التي تتحدث عن تفاصيل حياة النبي اليومية لأنه، حسب غارودي، "من المضاد لروح ونص القرآن أن نعمل من كل أقوال النبي محمد (ص)، من أفعاله، وكل ما قرره قاعدة ملزمة في سلوكنا".[٦٧] بالإضافة إلى ذلك، يرفض غارودي بشدة بعض الأحاديث مثل "يجوز أكل الجراد"، ولكن "لا يجوز أكل تمرتين مرة واحدة".[٦٨] وينتقد غارودي كتب الصحاح لأنها أشياء غريبة أو غير مقبولة أو غير منطقية. ويضيف "ولكن الخطير هو [أن هذه الصحاح] لا تعطي مقاييس ومعايير لتمييز الأساسي من غيره". كما أن مؤلفيها لم يميزوا ما هو ثانوي وما هو رئيسي، إذ تجد رواية الثانوي بجانب الأساسي". إن غارودي يركز على قضية واحدة هي معنى بعض الأحاديث دون أن يتحقق أولاً من صحة هذه الأحاديث. إن غارودي يفتقد لأي معرفة بعلوم الحديث ومتنه وسنده ودلالته.

يلاحظ المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان أن "معظم علماء الحديث، وهم يغربلون الأحاديث المختلفة، كان أكثر اهتمامهم ينصب على صحة السند وليس المتن، أي مضمون الرواية، ولم يستعينوا بعوامل اللغة والتاريخ والأوضاع السياسية في فحصهم للمتون، وهذه هي المشكلة".[٦٩] ثم يضيف "أدعو أفضل علماء الإسلام المعاصرين إلى اتباع أحدث المناهج العلمية المعتمدة في التاريخ والنقد للفصل في

أمر صحة أحاديث الرسول واستخلاص الصحيح منها واستبعاد المدسوس عليها".

ويثير هوفمان مجموعة من التساؤلات حول اعتماد السنة النبوية في استنباط الحكم الشرعي فيقول:

١- أليس فهم القرآن والسنة واستخلاص الأحكام الشرعية منهما انجاز واجتهاد بشري؟

٢- أليس نقل نصوص السنة هوعمل بشري قابل للصواب والخطأ؟

٣- هل الوحي هو مصدر كل من القرآن والسنة؟ أم القرآن فقط؟

٤- هل تستطيع السنة أن تنسخ حكماً ورد في القرآن، أو تحذف منه شيئاً؟ وهل في القرآن ما ينسخ السنة؟ [٧٠]

٥- هل هناك بالإضافة إلى سنة الرسول سنن أخرى، مثل سنة أبي بكر أو عمر جديرة بالحسبان؟

٦- هل تم تدوين السنة كلها؟ أم هناك بالإضافة إلى الأحاديث –أي السنة المكتوبة- سنة أخرى معاشة لم تدون؟

٧- هل يمكن رفض حديث حتى وإن بدت سلسلة الرواة سليمة لا غبار عليها؟

٨- إذا ما رفض حديث بسبب مضمونه، أي متنه، فعلى أي الأسس نعتمد في رفضنا هذا؟ (العقل، خلوه من التناقض، أسباب تاريخية، وأسباب ترجع إلى السياق الذي ذكر فيه).

٩- هل السنة ضابط أخلاقي؟ هل تُعَد التقاليد ذات الطبيعة القانونية صالحة لكل زمان ومكان؟ [٧١]

ويتفق المفكر الأمريكي المسلم جيفري لانغ مع هوفمان في ضرورة استخدام مناهج نقد حديثة لتهذيب السنة النبوية ومعرفة الأحاديث الموضوعة التي دستها روايات الوضّاعين. ويضرب مثلاً بالمناهج النقدية الغربية التي استخدمت للتحقق في صحة التوراة والانجيل، حيث اكتشف الباحثون مواضع التحريف والروايات المزورة فيهما. لذلك يدعو لانغ إلى اتخاذ مناهج مشابهة لتشذيب السنة النبوية، إذ يقول "من الصعب أن نتجاهل نقد الدارسين الغربيين الذين فضحوا بنجاح التدخل الإنساني في

كتب اليهود والنصارى المقدسة، والذين وصلوا إلى نتائج مماثلة فيما يخص أحاديث النبي. ومن الصعب ألاّ نتساءل عن موثوقية الروايات التي تبدون غير متوافقة مع ما يمكن أن يتوقعه المرء من نبي، أو ما يؤيد أشياء تبدو على أنها سلوك متطرف أو غير معقول".[٧٢]

ويلاحظ لانغ "أن الأحاديث النبوية [في كتب الصحاح] ليست مرتبة بشكل تاريخي [بل حسب موضوعاتها]، وعملياً فإنها لا تحتوي أي تفسير أو توجيهات من قائلها إلى الأمة الإسلامية على الرغم من أنه يمكن التأكد من بعض المواقف الدينية والشرعية من عناوين الفصول واختيار وترتيب المواد".[٧٣]

ويورد لانغ مجموعة من النتائج التي توصلت إليها دراسات بعض المستشرقين الغربيين أمثال غولدزيهر Goldzihr و جب Gibb وشاخت Schacht بصدد السنة النبوية وهي:

١- إن أدب الحديث مبني بشكل كبير على نقل شفهي محض لمدة تزيد على القرن، وأن كتب الحديث التي وصلتنا لا تشير إلى أي سجلات للأحاديث التي يمكن أن تكون دوّنت في أي وقت سابق.

٢- إن عدد الأحاديث في المجموعات اللاحقة هو أكبر بكثير من عدد الأحاديث في المجموعات السابق، أو في كتب الشريعة الإسلامية السابقة. وتبعاً لنتائج هؤلاء فإن هذا يبرهن لنا أن معظم الحديث مشكوك فيه.

٣- إن الأحاديث التي رواها الشباب من الصحابة تفوق في العدد تلك التي رواها المتقدمون في السن من الصحابة، وهذا يعني ـ كما يقول هؤلاء المستشرقون ـ أن الإسناد لا يمكن الاعتماد عليه بشكل تام.

٤- إن نظام الاسناد قد تم استخدامه بشكل اعتباطي في الحديث بعد نهاية القرن الهجري الأول. ولذلك فإن هذا لا يثبت أصالة الحديث الذي يرتبط بهذا الإسناد.

٥- إن العديد من الأحاديث يناقض بعضها بعضاً.

٦- هناك دليل قاطع على تلفيق واسع النطاق في الإسناد، وكذلك في متون الأحاديث.

٧- لقد حصر النقاد المسلمون نقدهم للحديث في الإسناد، ولكنهم لم ينقدوا النص.[٧٤]

ويرى لانغ أن كثيراً من الباحثين المسلمين يؤيدون كثير من هذه النتائج، ولكنهم ينتقدون بعضها معتبرين إياها غير صحيحة. كما أنه لا يمكن نسيان الجهود الكبيرة التي بذلها الذين جمعوا الحديث ودوّنوا السنة النبوية حيث وضعوا قواعد صارمة في نقل الحديث، فمثلاً كانوا يرفضون رواية ما، إذا كانت لدى الراوي دوافع شخصية معينة يؤيدها نص الحديث الذي رواه. ففي حالات كهذه فإن المتن والإسناد كانا يؤخذان بالاعتبار سوية... إن حكم امرئ ما على المتن يعتمد بشكل كبير على ميوله الشخصية، فمثلاً إن احتمالية أن يشك إنسان ما بروايات المعجزات والنبوءات هي أكثر احتمالاً عند طالب العلم في القرن العشرين منه عند نظيره في القرن السابع. وينطبق ذلك على تفسيراته وكذلك محيطه.[٧٥]

ترجمة المصادر الإسلامية الأخرى

بهدف تزويد المسلمين غير العرب أو الشباب العربي المسلم الذي ولد ونشأ في أوربا، وكذلك المسلمين الجدد والغربيين المهتمين بالإسلام، فإن المفكرين المسلمين الغربيين يبذلون جهوداً جمة في ترجمة المصادر الإسلامية الهامة إلى اللغات الغربية. هذه الترجمات تشمل مختلف ميادين العلوم الإسلامية والمصنفات والمؤلفات الكلاسيكية والمعاصرة مثلاً في الفقه والتاريخ والسيرة والتصوف وقصص الأنبياء وتعاليم الإسلام.

لعل الباحثة الإنكليزية عايشة بويلي Aisha Bewley مثال على أولئك المسلمين الغربيين الذين يكرسون جهودهم في ترجمة المؤلفات العربية الكلاسيكية إلى اللغة الإنكليزية. فمنذ خمس وعشرين عاماً وهي مشغولة في ترجمة العديد من الكتب العربية وترجمتها إلى لغة يفهمها القراء الناطقين بالإنكليزية. ولعل أهم الأعمال التي ترجمتها هي كتاب (طبقات ابن سعد) حيث نشرت مجلدين من مجموع ثمان

مجلدات. كما ترجمت بعض المصادر العقائدية والفقهية مثل كتاب (الموطأ) للإمام مالك، وكتاب (الشفاء) للقاضي عياض، وكتاب (القواعد) للقاضي أياد، وكتاب (العواصم من القواصم) للقاضي أبو بكر بن العربي.

وقام المفكر الإنكليزي المسلم مضر هولاند Mudar Holland بترجمة كتاب (الحسبة) لابن تيمية. كما ترجم كتب بعض العلماء المسلمين مثل (واجبات الأخوّة في الإسلام) للشيخ محمد الغزالي.

ويقوم المفكرون المسلمون الغربيون بترجمة العديد من كتابات علماء معاصرين مثل (الحلال والحرام في الإسلام) للشيخ يوسف القرضاوي، وكتابات أبو الأعلى المودوي وسيد قطب ومحمد قطب ومحمد علي الخولي وغيرهم.

وقّدم المفكر الإنكليزي المسلم أبو بكر سراج الدين (المستشرق مارتن لنكز سابقاً) عملاً ضخماً عن سيرة الرسول محمد (ص) بعنوان (محمد: حياته استناداً إلى المصادر الأولية Muhammad: His Life based on the Earliest Sources) عام ١٩٨٣. وهي محاولة فريدة من نوعها لأنه على خلاف الكتابات الغربية التي تناولت سيرة الرسول (ص)، اعتمد على المصادر التاريخية العربية فقط، واجتنب نقل أي شيء من المصادر الغربية التي غالباً ما كتبت بأقلام مستشرقين. اعتمد مارتن لنكز بصورة رئيسية على ثلاثة مصادر تاريخية هي (سيرة رسول الله) لابن إسحاق و(الطبقات الكبير) لابن سعد و (المغازي) للواقدي. كما استخدم مصادر أخرى كتاريخ الطبري والأزرقي. كما استعان ببعض كتب الحديث كالصحاح.

يلاحظ أن مارتن لنكز لم يتردد في الحديث عن بعض القضايا التي غالباً ما يتفادى الكتاب والمؤرخون السنة المعاصرون تناولها مثلاً بيعة غدير خم ناقلاً حديث الرسول (ص) : من كنت مولاه، فهذا عليّ مولاه. اللهم وال من والاه وعاد من عاداه. [٧٦]

وقد حصل هذا الكتاب على عدة جوائز مثل جائزة الحكومة الباكستانية عن أفضل سيرة للنبي باللغة الإنكليزية التي تسلمها في (المؤتمر الوطني للسيرة) المنعقد في إسلام آباد عام ١٩٨٣. وتمت ترجمة الكتاب إلى عدة لغات كالفرنسية

والإيطالية والاسبانية والتركية والهولندية والملاوية والتاميلية والألمانية والأوردو والسنهالية، وعن قريب باللغة العربية. وفي عام ١٩٩٠ قلّده الرئيس حسني مبارك وساماً، بعد أن اجتذب كتابه اهتمام جامعة الأزهر.

تطوير الفقه الإسلامي

يميل بعض المسلمين الغربيين إلى الفردانية Individualism وإلى درجة عالية من الاستقلال عن المؤسسات الدينية التقليدية وسلطة الشخصيات الدينية كالفقهاء والمفتين وأئمة المساجد وزعماء الجماعات الدينية. ويميل المفكرون المسلمون الغربيون إلى التفكير الذاتي في مناقشة الأمور الدينية، وخلق قناعات خاصة بهم. فهم يفسرون النصوص الدينية ويدرسون المصادر الإسلامية معتمدين على خبراتهم الشخصية وقدراتهم الذاتية، وحتى لو كانوا يفتقدون مؤهلات نوعية يستلزمها الخوض في تلك القضايا الشائكة. وهم يسعون لتكييف العقائد والأحكام الإسلامية مع الثقافة الغربية. ويمكن اعتبار مساهماتهم هذه بأنها طريق معين لتطوير الفقه الإسلامي حتى لو كانوا يواجهون بنقد من قبل علماء الإسلام والمؤسسات الإسلامية. هذه النزعة قد تمثل واحد من معالم الإسلام الأوربي في المستقبل.

صاحب بلير: نحو فقه جديد

يعتبر المفكر الإنكليزي المسلم صاحب مستقيم بلير Bleher المنظّر الديني للحزب الإسلامي في بريطانيا واحداً من المسلمين الجدد الذي يسعى إلى تطوير فقه إسلامي جديد. ففي كتابه (الإسلام تحت غيوم الجهل: فقه الحرية- قانون التحرير Islam under the Cloud of Ignorance: The Fiqh of Freedom- A Law for Liberation) يدعو إلى تأسيس فهم حديث للفقه الإسلامي.

في مقدمة الكتاب، يرى بلير أن محاولته "هي بالأحرى محاولة لجعلنا متحررين من قيود الكتب السابقة للفقه، ومن أجل تقدم الإسلام في العصور الحديثة". يبني بلير محاولته لتطوير الفقه على أساس نقد بعض المفاهيم التقليدية مثل سلطة الفقهاء على الناس. فهو يرى أن مشاكل اليوم لا يجاب عليها من قبل علماء الماضي،

ومشاكل الأمس لا تزودنا بإجابات اليوم. على أية حال، فقد قاده نقد العلماء ورفض موقعهم إلى حالة من التعميم الخاطئ، إذ يصفهم بأنهم يمثلون "طبقة أحبار يسعون إلى المحافظة على طبقتهم بأي ثمن. وأنهم لهذا السبب يتهمون الآخرين بالهرطقة، فهم يبحثون ويفكرون ويستنتجون لأنفسهم". ويعتقد بلير أن "اختزال الإسلام إلى مجموعة من القواعد دون اختيار ومسؤولية شخصية يعني جعله بلا حياة وعقيماً، وبعيداً عن وقائع الحياة اليومية". ويضيف "إن روح الإسلام قد حُبست إلى الأبد في الكتابات الأصلية، ولهذا السبب يمكن إحياؤها، وتحطيم السلاسل التي تكبلها في تفسير تاريخي متحجر، ولتصبح أكثر ارتباطاً بأنفسنا وحياتنا". ويشير بلير إلى أن "التعريف الأصلي للعالِم والمعرفة في القرآن والسنة يختلف كثيراً عما تعودنا عليه اليوم". وتبدو حجته ضعيفة جداً عندما يستند في نظرته على آيتين من القرآن الكريم تتحدثان عن محدودية المعرفة لدى الإنسان وهما قوله تعالى (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) (الإسراء: ٨٥) و (وفوق كل ذي علم عليم) (يوسف: ٧٦). كما أنه يورد أحاديث نبوية لا علاقة لها بما يريد الإستدلال عليه، بل تتعلق بالخوف من الله مثل (العالم من يخاف الله). هذا الاحتجاج يفتقد هدفه أيضاً لأن الخوف من الله يجب أن يُعتبر نتيجة للحصول على العلم وليس مسبباً له. بالإضافة إلى ذلك يفسر بلير خطأً كلمة (الذكر) الواردة في عبارة (أهل الذكر) القرآنية، حيث يفسرها بأنها تعني (التذكّر remembrance)، وذلك عندما يفسر قوله تعالى ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ (النحل: ٤٣)، بقوله "اسألوا الذين يتذكرون، إذا كنتم لا تعلمون"، في حين أنها تعني أهل العلم والمعرفة والخبرة بالأديان، وقيل علماء اليهود العرافين بالتوراة.

يتناول بلير في محاولته لتطوير الفقه العديد من القضايا المعاصرة، ففي فصل (القيادة) يدعو بلير إلى عدم طاعة القائد أو الزعيم المسلم في كل شيء وفي كل الأوقات. كما ينتقد قيادات الجماعات الإسلامية التي تبايع أميرها على الطاعة، وتسمح له بالتدخل حتى في شؤونها الشخصية والعائلية. ويرفض تولي المرأة السلطة معتمداً على حديث (لا أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة) معتبراً المرأة مقيدة، وأنها

تحت سلطة رجل مما لا يجعلها مؤهلة لتولي منصب قيادي في الأمة.

وفي فصل (المرأة) يرى بلير أن الإسلام لم يكن شوفينياً ولم ينكر دور المرأة الصحيح في حياة المجتمع. وينتقد البخاري لأنه وضع عنواناً يقول (سؤال المرأة زوجها للذهاب إلى المسجد) بدلاً من قوله (للمرأة حق في الذهاب إلى المسجد)، ثم يستنتج أن ذلك يوضح أنه في عهد مبكر بدأت المواقف الذكورية تسيطر على حياة المسلمين بعد عصر الرسول (ص). وينتقد بلير الحجاب الذي يرى أنه شُرِّع لحماية المرأة من التحرش لكنه صار اليوم وسيلة لقمع المرأة. ومع أنه يؤيد ارتداء الحجاب لكنه يعزوه إلى عادة تغطية الوجه المسيحية البيزنطية، والتي أخذتها النساء المسلمات بعد فتح المسلمين لتلك الأقاليم، باعتبارها تمثل حالة المرأة الحرة التي لا تمارس أي عمل. ولم يذكر بلير بهذا الصدد أي مصدر تاريخي أو روائي يدعم به تحليله لأصل الحجاب. وينتقد بعض عادات المسلمين في عزل النساء عن المجتمع بشكل يخالف سنة النبي (ص). ويحتج بآية المباهلة ليستدل بها على جواز خروج المرأة المسلمة ليس مع المسلمين فحسب بل مع غير المسلمين. ويدافع بلير عن حقوق المرأة وتكامل دورها في المجتمع،ويرى في مفهوم القوامة أنها لا تعني سوء استخدام هذا الحق من قبل الرجل.

وفي فصل (غير المسلمين) يرى بلير أن "إقامة المسلمين في بيئة غير إسلامية تتطلب إعادة تقييم فهمنا ومواقفنا تجاه غير المسلمين". ويرد على بعض التوجهات والمواقف المعادية لغير المسلمين محتجاً بقوله تعالى ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم أو يخرجوكم أن تبروهم وتسطوا إليهم﴾ (الممتحنة: ٨) موضحاً أن الآية تمنع مصادقة غير المسلمين في حالة ما إذا كانوا يعملون ضد المسلمين. وينتقد بلير عادة منتشرة بين المسلمين غير المتعلمين أو المتعصبين الذين يصفون كل غير مسلم بأنه كافر، بغض النظر عن علمه أو موقفه تجاه الإسلام، ويعتبرونه ملعوناً إلى يوم القيامة. ويرد على هذا الموقف بقوله: لا يوصف بالكفر من حرم فرصة التعرف على الإسلام لأن غير المسلمين لم يعانوا من أذاه. وينكر بلير فهم بعض المسلمين الخاطئ للآية ﴿قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾ (الأعراف: ٣٢) بأنها

تبيح الاستيلاء على أموال غير المسلمين، ويشبهه بموقف اليهود تجاه الأميين أي غير اليهود ﴿ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل﴾ (آل عمران: ٧٥). ويخصص بلير فصولاً أخرى تتناول قضايا (الشؤون النقدية) و (الطعام الحلال) و (الموسيقى) و (منع الحمل).[٧٧]

الدعوة إلى الاجتهاد

الإجتهاد هو بذل الجهد لاستنباط الحكم الشرعي من المصادر التشريعية، بهدف الإجابة على موضوع سكت عنه القرآن والسنة. وقد أدى غلق باب الاجتهاد لدى المذاهب السنية إلى تأخر كبير في الفقه الإسلامي. فالاجتهاد يمثل مواكبة الإسلام والشريعة الإسلامية لتطور العصر وتغيرات الحياة وتقدم العلم والتكنولوجيا. ويولي المفكرون المسلمون الغربيون أهمية كبيرة للإجتهاد باعتباره السبيل الصحيح للخروج من حالة الانغلاق الفكري والتحجر الفقهي.

ينتقد المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي "أولئك الذين يغلقون أنفسهم على ما رسمه آباؤهم بدلاً من أن يستجيبوا للدعوة الحية من قبل الله عز وجل لحل مشاكلهم بأنفسهم". ويرى في الاجتهاد القاعدة الهامة في نهضة الإسلام، و"أن شريعة لا تحمل حلولاً إسلامية لتلك المشاكل التي يتوقف عليها خلاص العالم، لا يمكن أن تسمح للإسلام أن يثبت رأيه حسب الصراط المستقيم في خلق مستقبل ذي وجهة إنسانية وإلهية في مواجهة إفلاس النموذج الغربي للثراء والمتعة والثقافة سواء في نظرته الرأسمالية أو الشيوعية".[٧٨]

ويقدم غارودي تحليلاً للتطور التاريخي للدولة الإسلامية من مجتمع بسيط وصغير في المدينة المنورة إلى إمبراطورية عظيمة احتلت أراضي ومدن كثيرة ومناطق شاسعة من بيزنطة وفارس؛ "ومن اقتصاد تسوده المقايضة إلى اقتصاد نقدي في سوق مشتركة عظيمة، ومن ثقافة نسبية حبيسة الجزيرة العربية إلى التقاء مع حضارات قديمة لإمبراطوريات الفرس والبيزنطيين ورثة حضارات مصر والهللينيين، وإلى إدارة الإمبراطورية الرومانية استجدت مشاكل لم يكن في الإمكان استقراء

حلول جاهزة لها من خلال القراءة الحرفية للقرآن والأحاديث. فلا القرآن ولا السنة شرّعا قوانين مجردة، ولكنهما حملا حلولاً إلهية، يمكن أن توصف في أبسط صورها بأنها صالحة لكل زمان ومكان مع الأخذ في الاعتبار المتغيرات الزمانية والمكانية. ولذلك كان لابدّ من إكمال المسيرة بالموازنة بين الحوادث والأخذ في الاعتبار التقاليد الخاصة لكل شعب، والتي قد تكون شرائع سابقة أو قوانين معتادة، وكذلك الأخذ في الاعتبار الصالح العام مع الإلتزام في كل ذلك بمبادئ ومقاصد القرآن والسنة. لقد كان هذا الاجتهاد في التفسير هو أساس عمل فقهاء القرنين الأول والثاني للهجرة، وهو العصر الذي بلغ الإسلام فيه الذروة".[٧٩]

رفض سلطة الفقهاء

لعل واحدة من خصائص كتابات المسلمين الجدد هي رفض شديد لسلطة الفقهاء المسلمين في المجتمع. إذ لا يعترف المسلون الغربيون الجدد وخاصة الطبقة المثقفة منهم بسلطة العلماء أو بآرائهم الدينية وفتاواهم. فالمسلمون الجدد يرفضون كل فكرة أو فهم أو تفسير يجري فرضها من خلال الفتوى فقط، كما يعتقد المسلمون التقليديون. فهؤلاء المثقفون الغربيون يميلون إلى الاقتناع بفهمهم الشخصي ورؤاهم الذاتية للقضايا الإسلامية دون الأخذ بنظر الاعتبار أي سلطة تفسيرية أو مرجعية. إن المسلمين الجدد في الغالب يضعون مسافة بينهم وبين الفقهاء المسلمين وآرائهم وسلطاتهم.

إن نزعة رفض سلطة الفقهاء المسلمين يمكن تفهمها ولكن إلى حد ما، لأن الفتوى لا تمثل وجهة نظر شخصية مجردة بل يجب أن تكون مستندة إلى أسس إسلامية فقهية وأصولية، و إلاّ لصار بإمكان أي فرد الإدعاء بأن له الحق في إصدار فتوى دون أن يحمل مؤهلات كافية لذلك. من الأفضل وصف رؤية المسلم الذي ليس لديه مؤهلات إسلامية أو تعليم ديني عال، بأنه "وجهة نظر مسلم" أو رؤية مسلم Muslim view ولكن ليست "رؤية إسلامية" أو "رأي الإسلام" Islamic view. فهذه الرؤية لا تملك سلطة، أي أن المسلمين لا يعتبرونها قراراً أو رأياً دينياً مُلزماً ويجب

العمل به في ممارساتهم.[٨٠] بالطبع يمكن أن يصبح رأي المسلم رأياً إسلامياً إذا ما استند إلى قواعد شرعية وفقهية. أما "الرؤية الإسلامية" أو فتوى الفقيه فهي تملك السلطة والصلاحية للأخذ بها والعمل وفق ما تقوله، والمسلمون يتبعونها. إن قبول فتوى معينة يعتمد على موقع الفقيه الذي أصدرها، وعلى قيمته العلمية والدينية وعلى طبيعة مقلديه، أي مذهبهم وبلدهم ومستواهم الثقافي والتعليمي.

يرى المفكر النمساوي المسلم محمد أسد (١٩٠٠-١٩٩٢) أن النتاج الفقهي والفتاوى وآراء وبحوث الفقهاء يجب أن لا تعتبر جزءً من الشريعة. ويقدم أسد أسباباً منطقية لموقفه هذا فيقول "إن قسماً كبيراً من الأحكام الفقهية هي نتائج مختلف طرق الإستدلال والاجتهاد، ومن بينها القياس الذي هيمن عليها بشكل رئيسي. إن الفقهاء العظام في الماضي قد توصلوا إلى مكتشفاتهم الشرعية على أساس دراستهم للقرآن والسنة النبوية. وبلا شك كانت هذه الدراسة عميقة وواعية. وكانت نتائج هذه الدراسات في الغالب ذات طبيعة شخصية: فهي مرتبطة برؤية الفقيه الشخصية، وتفسيره وفهمه للنصوص؛ وتعتمد هذه الدراسة كذلك على البيئة الفكرية والاجتماعية لعصره. ولأن تلك البيئة تختلف كثيراً عنا ولأسباب عديدة، فإن بعض هذه الاستنتاجات الاستدلالية بالطبع تختلف عن الاستنتاجات التي قد نتوصل إليها في العصر الحالي". [٨١]

إن فكرة أسد تشير إلى "فقهاء الماضي" فقط، مما يعني أنه قد لا يرفض فتاوى الفقهاء المعاصرين. ولكن المفكرون المسلمون الغربيون المعاصرون يفتقدون هذه الرؤية العلمية. على أية حال، كل واحد يملك رؤيته وتجربته التي تحدد وجهة نظره تجاه الفقهاء. فغارودي لديه موقف متطرف ضد الفقهاء المسلمين لأنه يعتقد أنهم مسؤولين مباشرة عن هزيمة الإسلام في إسبانيا وسقوط الأندلس.[٨٢] فهو ينتقد موقفهم الرئيسي في إيجاد تبرير شرعي للسلطة الدكتاتورية للخلفاء. إذ يتساءل: من قتل الإسلام في الغرب؟ ثم يجيب: شهدت فترة الخلافة سيادة الفقهاء وانتصار الظلامية، بدعم من السلطة المركزية الإستبدادية". ويضرب غارودي مثلاً في ترويج الخلفاء لفتاوى الفقهاء الذين يساندون الحكم المستبد فيقول: إن "نزعة الأمراء

التسلطية تتلخص في تصريح أحدهم، كما ورد في كتاب (أحسن التقاسيم): يكفينا مجتهد المدينة! لا أريد مذهبين في أرضي!. والمذهب هو المدرسة الفقهية، أما مجتهد المدينة فهو الإمام مالك، لأنه يستتبع الطاعة اللامشروطة للسلطة القائمة". ويضيف غارودي: عندما شارك بعض الفقهاء ـ استثنائياً ـ في المؤامرة الموجهة ضد الخليفة الحكم الأول (الذي حكم من ٧٩٦ إلى ٨٢٢) نجا أحدهم من الاعدام لأنه احتج برأي مالك بقوله: (يشهد الله عليّ أني لم أضع إصبعاً في هذه القضية. بالله كيف كان يمكنني أن أفعل هذا وقد سمعت مالكاً يقول: (إن السكوت عن حاكم جائر طيلة ستين عاماً أفضل من أن يُترك شعب ما بلا إمام ولو كان ذلك لمدة ساعة فقط)". [٨٣]

ويعتقد المفكر المسلم ديفيد بيدكوك زعيم الحزب الإسلامي في بريطانيا أن الفقهاء المسلمين يمثلون "نوعاً من الأكليروس Clergy " أو طبقة رجال الدين المسيحيين. فهو لا يميز بين النظام الهرمي Hierarchy للأساقفة المسيحيين وبين وضع علماء المسلمين. فهو يقول: لا كهنوت في الإسلام، ولكن مع ذلك نجد كهنوتاً واسعاً. يبدو أن قسماً من الكهنوت [رجال الدين المسلمين] قد فشلوا في تحقيق ما يقوله الله تعالى بوضوح في القرآن". ويرفض بيدكوك الفتاوى باعتبارها وسيلة للوصول إلى الحكم الواقعي الذي أمر به الله سبحانه وتعالى. فهو يؤكد "نحن لا نبحث عن فتاوى تتعلق بما هو واضح في القرآن". [٨٤] إن بيدكوك يعتقد أنه بقراءته القرآن وتفسيره بنفسه سيجعله ذلك قادراً على التوصل إلى الحكم [مفر أحكام]. ولذلك فهو يرى أنه لا حاجة للفتوى أو رأي الفقيه المسلم.

وتبدي المفكرة الهولندية المسلمة ساجدة عبد الستار قبولاً محدوداً لوضع الفقهاء المسلمين، ولكنها تعتقد أنه من اللازم تحديد سلطاتهم. فهي تتقبل آراء ووجهات نظر "الفقهاء والعلماء باعتبارهم متخصصين يملكون صلاحية في النظام الإسلامي"، ولكنها ترفض أن "تتوسع سلطتهم إلى حدود العقائد الخبرات الشخصية للفرد المسلم". إذ تستنتج: "إن الإسلام لا يعرف بناءً دينياً هرمياً، فكل المسلمين يتحملون كجماعة مسؤولية تطبيق الأحكام الدينية سواء على الفرد أو المجتمع.

وهذا يعني أنه **لا** يمكن تفادي حالة اختلاف الأفكار والآراء بين الأفراد".[٨٥]

إن ظاهرة رفض سلطة الفقهاء بين المسلمين الغربيين يمكن أن ترجع للأسباب التالية:

١- إن ثقافتهم الغربية وخلفيتهم الاجتماعية والفكرية تؤكد على حالة الفردية الاعتداد بالشخصية، وأن الفرد وحده مسؤول عن قراراته المتعلقة بحياته الخاصة وشؤونه الشخصية. هذا التوجه يرفض عادة أية هيمنة لأفكار الآخرين أو الخضوع لسلطة أي شخص يتمتع بصفة دينية مقدسة مثل العلماء المسلمين. إن المسلمين الجدد هم نتاج خلفيتهم الثقافية والتي ليس من السهولة الانفصال عنها أو عن رواسبها. يؤكد المفكر الأمريكي المسلم جيفري لانغ هذه الحقيقة بقول "إن وجهات نظرنا لا تنبع من فراغ، بل هي مركّبة من بيئتنا وخلفيتنا وخبرتنا وشخصيتنا".[٨٦]

٢- إن سلطة الفقهاء قد تمثل، إلى حد ما، شكلاً دينياً هرمياً كما في نظام الأكليروس المسيحي. فالمسلمون الجدد طالما انتقدوا المؤسسات المسيحية ورجال الدين المسيحي، والاضطهاد التاريخي الذي مارسوه ضد المثقفين والمفكرين الدينيين. إذن صار أي ارتباط أو علاقة مع العلماء المسلمين قد يعيد للذاكرة تلك الهواجس من رجال الدين المسيحي.

٣- يقوم المسلمون الجدد في الغرب بتكوين صورة للفقهاء المسلمين من خلال أفكار جماعة معينة من أئمة المساجد التقليديين، ومن خلال مواقف زعماء بعض الجماعات الدينية أو الإثنية المتشددين كالباكستانيين والهنود والمغاربة والأتراك وغيرهم المقيمين في الغرب. بصورة عامة، ما زال المعتنقون الغربيون يفتقدون لوجود زعامات دينيين من أنفسهم. وما عدا بعض المعتنقين الذي طوّروا أنفسهم وحازوا على تعليم ديني عالي، فهناك حاجة ماسة لوجود قادة دينيين مؤهلين كي يرجع إليهم المسلمون الأوربيون.

٤- إن المفكرين المسلمين الغربيين يبحثون دائماً عن فهم حديث لتعاليم الإسلام بشكل يلبّي متطلبات المجتمع الإسلامي الحديث أو حتى الثقافة الغربية. إن

قسماً منهم يتطلعون إلى نظام ذي أحزاب متعددة، حرية التعبير، مساواة المرأة واحترام حقوق الإنسان. ولكنهم يصطدمون بأن غالبية الفقهاء والعلماء المسلمين ما زالوا يحافظون على فهم تقليدي للمفاهيم الإسلامية، وعلى قراءة حرفية للنصوص الدينية ورفض أي رأي جديد أو معارض لفهمهم. بالإضافة إلى أن تاريخ المؤسسات الإسلامية في البلدان الإسلامية وما زالت تعمل لخدمة الحكومات والأنظمة حتى لو كانت هذه الأنظمة ظالمة أو دكتاتورية. وهناك مجموعة من العلماء ممن يتصدى للعمل في السياسة والإدارة والحكومة، لكن تصرفاتهم تناقض المبادئ الإسلامية وتخرق حقوق الإنسان. إن هذه الصورة السلبية لعلماء الإسلام تعزز القناعة بين المسلمين الجدد بأنه من الأفضل عدم إقامة صلة معهم وبالتالي تفادي فتاواهم.

دعم حقوق المرأة المسلمة

لقد أصبحت وضعية المرأة في الإسلام أكبر مشكلة شائكة ضد الإسلام في الغرب. إذ تنتشر صورة سلبية عن المرأة المسلمة بين الغربيين وخاصة في وسائل الإعلام الغربية. فغالباً ما يجري تصوير المرأة المسلمة على أنها عاجزة وخاملة ومضطهدة من قبل الرجل المسلم. ويصوّر الرجل المسلم بأنه ذو سلطة كبيرة في المجتمع الإسلامي، وخاصة داخل العائلة. ففي مجتمع ذكوري كالمجتمع المسلم يفترض أن الرجل يتمتع بسلطة واسعة على الإناث. ولا يهم موقع الرجل في العائلة، سواء كان أباً أو أخاً أو إبناً. بصورة عامة، يجري تصوير المرأة المسلمة بأنها تعاني من خرق حقوقها،وحتى تلك الحقوق التي منحها إياها الإسلام نفسه.

يميل قسم من المفكرين الغربيين المسلمين إلى رفض هذا الوضع بشكل مطلق. فمثل بقية المسلمين الليبراليين المعاصرين، فهم يبحثون عن فهم جديد للنصوص الدينية التي يمكن تكييفها بسهولها لتنسجم مع الظروف الحالية في الغرب. وهم يبذلون جهوداً كبيرة لإثبات أن مبادئ القرآن الكريم كوحي إلهي يمكن تطبيقها بحسب الزمان والمكان وبشكل مختلف عن "الإسلام التاريخي والإجتماعي" السابق.

فهذا الإسلام الموروث حتى الوقت الحاضر قد تأثر بشدة بشتى الثقافات الإسلامية على مدى أربعة عشر قرناً. وحسب ما ترى المفكرة الهولندية المسلمة ساجدة عبد الستار فإن "تفسير وتطبيق المبادئ المذكورة في القرآن قد مرت بتاريخ عمره أربعة عشر قرناً. والنتيجة كانت خليطاً من النصوص والتفسيرات والأعراف التي يفترض أنها تمثل الآن الإسلام الحالي".[87]

في كتابها (وضعية المرأة في الإسلام) (١٩٩٣) تقدم ساجدة عبد الستار دراسة للسياق التاريخي والاجتماعي للأحكام القرآنية المتعلقة بالنساء المسلمات. فهي تقبل، على سبيل المثال، قواعد الحجاب باعتبارها مقررات صحيحة وأنها ذات وظيفة تهدف إلى حماية خصوصية المرأة، لكنها ترى أن ارتداء الحجاب يقتصر على سن معينة من النساء، وكذلك يرجع إلى الظروف المختلفة للمجتمعات، فتقول "إن حكم الحجاب والملابس غير المثيرة وجدت أشكالاً أخرى في مناخ معين، أو ظروف معيشية، أو أوضاع العمل والخصوصيات الاجتماعية والثقافية".[88] وتناقش بأن هذه تقييدات الحجاب والفصل بين الرجال والنساء تقتصر على بيت النبي (ص) بسبب كثرة زائريه، ولا يمكن تعميمها على كل المسلمين.[89]

وتعتقد ساجدة عبد الستار بأن "الصياغة الشرعية للأحكام الإسلامية في القرون الأربع بعد وفاة الرسول (ص) قد وضعت استناداً إلى القرآن والسنة، ولكنها تلونت بأفكار وعادات العرب، وكذلك بالجزء الشرقي من البحر المتوسط في العصور الوسطى".[90] وترى أن منع النساء من السفر لوحدها إلا بوجود محرم غير وارد في القرآن الكريم. وتعتقد أن المنع مرتبط باحتمال تعرّض المرأة إلى المخاطر في تلك العصور. أما في العصر الحالي، فبإمكان النساء السفر بأمان في وسائل النقل الحديثة كالسيارات والقطارات والطائرات.[91]

وتوضح ذلك بقولها أن "معظم التقاليد، التي ما تزال حية تحت لواء الإسلام، تعود إلى عصر ما قبل الإسلام. وهذا ما يفسّر التنوع الثقافي الثري والكبير في البلدان الإسلامية". ثم تستنتج: "إذا ما اصطدمت العناصر الثقافية القديمة مع القيم الإسلامية الأساسية كالعدل والرحمة، فيجب على المرء أن يعترض عليها. يجب على الإنسان

أن يرفض التقاليد الصارمة مثل إكراه الفتيات على الزواج، المبالغة في هواجس شرف العائلة وعذرية الفتاة، ختان النساء، استغلال الذكور لنفوذهم داخل العائلة، سوء معاملة النساء، إنكار الحقوق الشخصية والمالية للفرد في الأسرة، وكل الأمور التي يدعي الناس خطئاً أنها إسلامية". [٩٢]

تدعو ساجدة عبد الستار إلى إعادة قراءة النصوص القرآنية حسب تطور المجتمعات آخذين بنظر الاعتبار التغير في الزمان والمكان، "فعلى الرغم من أن النص القرآني يتضمن بضعة قواعد عن الحياة والسلوك، لكنه ليس بكتاب قانون. من الأفضل تعريف هذه القواعد الموجودة في القرآن على أساس أنها توصيات وليست قوانين مفصلة". [٩٣]

وبحكم تعميمي تتهم ساجد عبد الستار المجتمعات الإسلامية باضطهاد المرأة ليس بالحجاب فحسب، بل بإبقائهم جالسات في البيوت ومنعهن من التعليم. فهي ترى أن "وجود القيود الخاصة باللباس والسلوك لا يعني الوصاية على النساء إلى الأبد، ولكن يعني أن النساء يمتلكن الشراكة الكاملة في المجتمع". [٩٤] وتنتقد التناقض في المجتمعات الإسلامية من خلال المقارنة بين الممارسات القائمة وبين المبادئ الإسلامية الأصيلة، في الوقت الذي يدعي فيه المسلمون أنهم يتبعون القرآن.

ويتفق المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان مع هذه الرؤية بقوله: "لقد اكتسب الإسلام سمعة سيئة فيما يخص موقفه من المرأة، حتى بات الناس يعدّونه ديناً معادياً للمرأة ـ ليس بدون ذنب على ما أعتقد. ويضع هوفمان هامشاً يوضح سبب هذه السمعة عندما يذكر بعض الأحاديث الواردة في صحيح البخاري ومسلم التي تفيد بأن غالبية أهل النار من النساء. ويضيف: هذه السمعة السيئة تلقي بظلالها على جميع المحاولات للتوصل إلى تفاهم أفضل بين الشرق والغرب". [٩٥] ثم يذكر هوفمان بأن معظم النقد الموجه لوضعية المرأة في الإسلام يأتي من مكونات أساسية في الشريعة، وهي:

١- تعدد الزوجات

٢- وضع المرأة في الزواج
٣- النصوص المتعلقة بزي المرأة
٤- حجاب المرأة والفصل بين الجنسين
٥- سلطة الرجل المطلقة في طلاق زوجته من طرف واحد
٦- انتقاص دور المرأة في مسائل الإرث والشهادة.[٩٦]

ويناقش هوفمان تلك الاتهامات مشيراً إلى البيئة الاجتماعية والتاريخية التي رافقت النص القرآني، وإلى آراء وتفسيرات علماء الإسلام المختلفة، وكذلك آراء المفكرين الغربيين. فعلى سبيل المثال يناقش هوفمان الآية الكريمة (الرجال قوامون على النساء) (النساء: ٣٤)، فيقول: لقد تمت ترجمة هذه الآية بحيث تصور علاقة المرأة بالرجل كأنها علاقة التابع بسيده، أو أن الرجل أعلى من المرأة. ثم يذكر هوفمان مختلف الآراء لعلماء ومفسري القرآن في تفسيرهم لهذه الآية. فهو يشير إلى مترجمي القرآن أمثال ميرزا نصير أحمد ومحمد علي وحمزة بوبكير وصدوق مازيغ ورودي باريت Rudi Paret وبيسلي/تيجاني PeslelTijani الذين يرون أن الزوج هو من يملك السلطة عامة في العلاقة الزوجية. ثم يستنتج هوفمان: يتوافق هذا الرأي مع المفهوم التقليدي لدور الزوج في العلاقة الزوجية.[٩٧]

ويميل هوفمان إلى التفسير الذي يقول بأن الرجال يقومون على النساء أي يقومون على رعايتهن، مستخدماً المنهج الموضوعي أي قراءة روح الإسلام من خلال قراءة كل الآيات المتعلقة بالعلاقة الزوجية، وعدم اعتماد منهج تجزيئي ينظر في الآية معزولة عن بقية النص القرآني. إذ يضيف: هذا أدق حتى يتوافق مع بقية ما ورد في القرآن من طبيعة العلاقة الزوجية التي تتسم بالمشاركة ويسودها الحب والعطف والمودة. ثم يدعم رأيه بمجموعة من المفكرين المسلمين والغربيين أمثال النمساوي محمد أسد والألماني أحمد فون دينفر والفرنسي جاك بيرك Jacques Berque و ت.ب. إيرفنج T.B. Irving وعادل خوري.[٩٨]

ويرى هوفمان بأن القرآن عندما منح الرجل إجازة بضرب زوجته العاصية، "فإن

هـذا الأمـر يـؤدي إلـى فقـدان الحـب والـتفاهم اللذيـن تتضـمنهما العلاقـة الزوجـية المشتركة. وفي كل الأحوال، فإن المسلمين لـم يفهموا –محتذين برسولهم- هـذا الأمر علـى أنـه سـماح بالضـرب الحقيقـي، أو بجـواز الإيـذاء البدنـي. فهـل يجـوز أن تضـرب المـرأة وهـي الأم التـي قـال فـيها الرسـول (الجـنة تحـت أقـدام الأمهـات)؟ [٩٩] وينفي هوفمان أن تكون عادة ختان النساء التي يصفها بأنها "عادة فرعونية، تنتشر في أفريقيا بما فيها مصر والسودان بين المسيحيين والمسلمين للأسف الشديد. وهذه العادة لا تستند إلى أي قاعدة إسلامية أو حكم شرعي ورد في القرآن أو السنة". [١٠٠]

وفيما يتعلق بلباس النساء المسلمات، يرى المفكر النمساوي المسلم محمد أسد أنه يرجع إلى بيئة عربية معينة، إذ يقول أن "لفظة خمار تشير إلى غطاء الرأس السائد بين النساء العربيات قبل وبعد مجيء الإسلام". [١٠١] ويفسّر الآية الكريمة (ولا يبدين زينتهـن إلا مـا ظهـر مـنها) (الـنور: ٣١)، بأنهـا تعنـي "جـواز إظهـار الوجـه والكفيـن والقدمين، وأحياناً أقل من ذلك. ويمكننا القول أن معنى (إلا ما ظهر منها) تعني أوسع من ذلك، وأن الغموض المتعمد في هذه العبارة تعني السماح لكل التغيرات المرتبطة بالزمان الضرورية لأخلاق المرء وتطوره الاجتماعي".

وفيما يخص وضع المرأة المسلمة، يوضح المسلم الإنكليزي صاحب مستقيم بلير بأنه في العالم الإسلامي، قد تطور موقف غير طبيعي تجاه الإناث. وأن قسماً كبيراً من المواقف العائدة لفترة ما قبل الإسلام قد بقيت حية، متخذة عباءة إسلامية. وينتقد بلير صحيح البخاري الذي يضع فصلاً بعنوان "سؤال المرأة إجازة زوجها للذهاب إلى المسجد" ويقترح أن يكون "من حق المرأة الذهاب إلى المسجد"، ثم يستنتج: "وهـذا يبيـن أن المواقـف الذكوريـة المـبكرة قـد بـدأت تهيمـن علـى حياة المسلمين مرة أخرى بعد عصر النبي". وفيما يتعلق بالحجاب يرى بلير: "إن فكرة الحجاب التي تُقدّم على أنها لحماية المرأة من التحرش، أصبحت اليوم أداة لقمع النساء، لأنها فُهمت خطأ. من أجل توضيح ذلك، نقول أن الحجاب في القرآن يعود إلى الفصل بين الأجواء الخاصة والعامة للبيت أثناء الدعوات العامة". على أية حال تفتقد أستدلالات واستنتاجات بلير لأرضية فقهية سواء قانونية أو تاريخية. ويجادل

بلير بأن الفصل بين الرجال والنساء شكل غير ضروري من التزمت لأن النبي (ص) نفسه قد اصطحب ابنته [فاطمة الزهراء] للمشاركة في مناظرة دينية مع قساوسة مسيحيين، وأن القرآن يذكر ذلك صراحة بقوله ﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم، فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم﴾ (آل عمران: ٦١).[١٠٢]

الإسلام في الغرب

يعيش المفكرون المسلمون الجدد عادة في الغرب بين مجتمعاتهم وأهلهم وأصدقائهم. فهم يعملون في أعمالهم ويقومون بأداء رسالتهم في مجتمعاتهم. وإضافة إلى أشغالهم ووظائفهم، لديهم نشاطات دينية وسياسية واجتماعية أخرى، سواء بين غير المسلمين أو داخل الجالية الإسلامية في كل بلد أوربي. وبذلك فهم معرضون للتعامل مع مختلف المسائل المتعلقة بالإسلام والمسلمين في الغرب. فمن جانب يعتبرون أنفسهم جزءً من الجالية المسلمة، ومن الجانب الآخر هم ينتمون للمجتمع الغربي، ولذلك لا يمكنهم عزل أنفسهم عن المناقشات اليومية حول الإسلام بشكل عام، وفي الغرب على الخصوص. وقد ينتقد المفكرون المسلمون بعض السلوكيات والمواقف غير الصحيحة للمسلمين، كما يسعون لتصحيحها من أجل مصلحة المسلمين. كما أنهم يناقشون مشاكلهم الخاصة سواء مع الجالية المسلمة أو مع المجتمع الغربي.

فصل الإسلام عن الثقافات الشرقية

غالباً ما تكون للمعتنقين الغربيين علاقات واتصالات مستمرة مع الجاليات المسلمة في الغرب. إن الجالية المسلمة في كل بلد أوربي هي مزيج من مختلف الإثنيات واللغات والثقافات والأعراف والتقاليد التي تعود إلى البلدان الأصلية التي قدم منها المسلمون.

إن غالبية المعتنقين دخلوا الإسلام بسبب علاقة معينة مع مسلم.[١٠٣] فقد يكون صديقاً أو داعية أو شريكاً في زواج. وتقتصر هذه العلاقات عادة على المساجد

والمراكز والمنظمات الإسلامية. فمن خلال هذه الاتصالات يصبح قسم من المسلمين الجدد متأثرين بتقاليد وعادات الأقليات المسلمة، وأصدقائهم المسلمين. فبعض المسلمين الجدد يفضل ارتداء الملابس الشرقية التقليدية (الجلابة المغربية أو القميص والسروال الباكستاني وهكذا)، ويمارسون العادات الشرقية كالجلوس على الأرض، تناول الطعام الشرقي، وغيرها من العادات اليومية. فالملاحظ أن ٧٠٪ من المسلمات الإنكليزيات يرتدين غطاء الرأس. فهذا حكم إسلامي يفرض على المرأة المسلمة تغطية جسمها وشعرها. كما أن ٦٪ من المسلمين الغربيين يغيرون زيهم تماماً، حيث يرتدون الأرواب والعمائم. فهم يعتقدون أن على الرجل المسلم أن يميّز نفسه عن غير المسلمين. إن جميع هؤلاء ينتمون للطرق الصوفية، ونصفهم يطيل لحيته.[١٠٤] إن غالبية المعتنقين الغربيين يغيرون أسمائهم (الغربية أو المسيحية) إلى أسماء إسلامية، وعلى الأكثر عربية. وهم يتصرفون بعفوية ولا يشعرون أنهم حينما اعتنقوا الإسلام قد صاروا عرباً أو باكستانيين. فهم ما زالوا يشعرون أنهم أوربيون، ولا يجدون صراعاً بين ثقافاتهم قبل أن يصبحوا مسلمين وبعد إسلامهم. ويشعرون بأنه يسري عليهم اسم مسلمون غربيون أو أوربيون كما يوجد هناك مسلمون آسيويون ومسلمون أفارقة.

هناك طائفة من المعتنقين الغربيين ترفض المزج بين الإسلام والثقافات المحلية والقومية الخاصة بكل بلد مسلم. كما يركزون بشكل رئيسي على القيم الإسلامية الأصيلة التي يجب أن تُفصل عن العناصر الثقافية المحلية التقليدية، حسب تصورهم. فهم يرفضون أن يصبحوا مصريين أو أتراك أو مغاربة، بل يريدون أن يكونوا مسلمين في الوقت الذي يحافظون فيه على ثقافتهم الغربية. وهم لم يغيّروا لا ملابسهم ولا أسمائهم، بل ما زالوا يحافظون على بعض عاداتهم وقيمهم التي لا تعارض العقيدة الإسلامية. فهم يرون أن اعتناقهم الإسلام لا يعني بالضرورة التخلص من كونهم إنكليز أو هولنديين أو ألمان أو فرنسيين، أو أوربيين بشكل عام. فبعض المسلمين الجدد أمثال الطبيب النفساني الإنكليزي عبد الرشيد سكينر Skinner يفضل العيش خارج أحياء المدن التي يقطنها غالبية آسيوية.[١٠٥]

وفي ورقته المعنونة "وضعية المسلمين الألمان" التي قدمها عام ١٩٩١ إلى الملتقى الثاني والأربعين للمسلمين الناطقين بالألمانية، يرفض المفكر الألماني المسلم عبدالله بوريك Borek أن "يصير الإسلام، ذلك الدين العالمي، ذنباً للثقافة والسياسة التركيتين، ومن ثم نكون كمن يغذي الفكرة السابقة،والتي تبناها يوما ما مترجما القرآن ميزلين وشفايجر في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حينما اعتبرا القرآن (كتاب الأتراك المقدس). ويعتقد بوريك بضرورة أن يحمل مسلمون ألمان شعلة الإسلام في ألمانيا، حتى لا يستمر النظر إليه بوصفه "ديناً أجنبياً".[١٠٦]

ويتفق المفكر الألماني مراد هوفمان مع رؤية بوريك ويتساءل: لماذا لا يكتسب الاسلام صبغة أوربية، من خلال تداخله وجدله مع الحضارة الأوربية، طالما أنه لن يتحول إلى إسلام أوربي إصلاحي؟ أي طالما أن وحدة الإيمان والدين لن تُمس؟ فمسلمو أمريكا وأوروبا لديهم الكثير ليضفوه للإسلام، ويثروا به هذا الدين، لأنهم لا يخفون فضولهم وشكوكهم. فهم لا يضخون إلى الإسلام دماءً جديدة فحسب، بل ينظرون إليه بعيون جديدة أيضاً. ونظراً لعدم تعرضهم للتربية التي تُخضع المرء للسلطة الدينية المنتشرة في البلاد الإسلامية، فإنني أراهم بلاشك مهيئين _إن لم يكن علمياً، فعلى الأقل نفسياً- لا لطرق باب الاجتهاد التي ظلت مغلقة لفترات طويلة فحسب، بل لاجتيازها أيضاً. وإنني أصل إلى هذه النتيجة دون أن أدعي –كما فعل غيري- أن الإسلام الحقيقي لا يوجد الآن في فيما يسمى بالعالم الإسلامي، وإنما في أوربا والولايات المتحدة. ولقد عبّر المسلم الفرنسي جون كارتينجي John Cartingy عن هذا الرأي، بمقولة قصيرة تحمل قدراً غير ضئيل من الاستفزاز هي (الإسلام الحقيقي تجده في المنفى).

ويعلن المفكر الإسباني المسلم عمر إبراهيم فاديللو الزعيم السياسي لحركة "المرابطون" الأوربية الصوفية، صراحة "أننا لسنا عرباً، نحن أوربيون، ولدينا ثقافتنا وتقاليدنا الخاصة بنا". وبنفس الاتجاه يبذل فاديللو وشيخه الشيخ عبد القادر الصوفي المرابط جهوداً حثيثة في البحث عن أية عناصر إسلامية في الحضارة الغربية، من خلال عملية نقد وتحليل وتقييم لها وقبول ما هو ذي قيمة ورفض ما هو غير مقبول

فكرياً وعقائدياً. ويعتقد أن أعمال بعض المفكرين والمؤرخين الغربيين تتضمن في الواقع أفكاراً إسلامية. لذلك التحقيق والبحث جار في أعمال هؤلاء الفلاسفة أمثال الشاعر النمساوي رينر ماريا ريلكه (١٨٧٥-١٩٢٦) والفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤) والفيلسوف الألماني مارتن هايديكر (١٨٨٩-١٩٧٦) والمؤرخ والناقد الإنكليزي توماس كارليل (١٧٩٥-١٨٨١). ويعتقد الشيخ عبد القادر الصوفي مثلاً أن الأديب الألماني يوهان فون غوته (١٧٤٩-١٨٣٢) قد مات مسلماً. وقد ألّف كتيباً يثبت فيه أن غوته كان يؤمن بالإسلام من خلال آرائه بالنبي محمد (ص).

ويعتقد عمر فايدللو أن هذه النزعة ـ أي فصل الإسلام عن الثقافات الشرقية ـ "تسمح لنا بأن نكون مسلمين وأوربيين في نفس الوقت. وأنها تجعلنا نشعر بأننا ما زلنا في هذه البلاد، بريطانيا، من أجل إنشاء الإسلام هنا. لدينا مهمة تقتضي منا دعوة شعب هذا البلد إلى الإسلام، وهذا واجب دائم علينا. ولهذا السبب فإن دعوتنا قد نجحت أكثر في أوربا الغربية لأننا قادرون على التحدث بلغة يفهمها هؤلاء الناس، لأننا جزء من نفس المجتمع".[١٠٧]

ينتقد روجيه غارودي الفكرة القديمة التي تتضمن أنه "إذا أردت أن تكون مسلماً، فيجب أن تصبح عربياً أولاً"، والتي برأيه، قد انتشرت في العصر العباسي منذ القرن العاشر الميلادي. ويعزو غارودي مسألة اختيار شخص معين ليكون نبياً يتحدث إلى قومه وبلغتهم بأن الهدف هو أن يفهموه ويفهموا رسالته. ولكن هذا لا يعني أن يتحول المؤمنون بتلك الديانة من قوميات أخرى إلى قومية النبي. ويقارن غارودي هذه الفكرة مع المبشرين المسيحيين "في أفريقيا السوداء، الذين بدلاً من أن ينشروا الرسالة المسيحية بما يخدم روحانيات وثقافات تلك الشعوب، فإنهم يعلمونهم المسيحية الرومانية كما لو كان من المفروض على الأسود لكي يصبح مسيحياً أن يصبح غربياً أولاً". ثم يعلق غارودي بقوله: "إن هذا التحجر من جانب المسلمين لهو تحجر غير متسامح، ويتعارض مع الوحي القرآني الذي حمل إلى العالم وإلى البشرية نظرة نشطة وفعالة وديناميكية".[١٠٨]

ويرى المفكر الأمريكي المسلم جيفري لانغ أن انغماس المعتنقين الأوربيين في

ثقافات غير غربية قد يؤدي إلى نشوء أزمة هوية. ففي معرض تحليله لوضعية المرأة الغربية المسلمة يناقش المصاعب التي تواجهها حيث يقول "فبالإضافة إلى انضمامهن إلى نظام عقائدي ينظر إليه العديد من أبناء وطنهن على أنه يمثل تهديداً غريباً، فإن الجالية الإسلامية تشجعهن على نبذ أسمائهن الغربية واستبدالها بأسماء عربية، وأن يستخدمن العديد من التعابير العربية الرسمية في حديثهن اليومي. وقد يبدو كل من هذه المصاعب عرضياً، وبطريقة ما نفعياً، ولكن تأثيراتها التراكمية قد تؤدي إلى أزمة في الهوية. ويتفاقم الوضع بحقيقة ضرورة ارتدائهن اللباس الإسلامي وسط المجتمع الغربي. في حين أن الرجل الغربي يمكن له أن يعتنق الإسلام ويبقى -طالما استمر بإيمانه- مجهول الهوية من حيث المظهر، في حين أن هذا الشيء نفسه لا يمكن أن ينطبق على المرأة الملتزمة بدينها".[١٠٩]

ويرى لانغ أنه "خلال العصور، قد غزت الفكر الإسلامي والممارسات الإسلامية الكثير من الإضافات الثقافية المرهقة وغير الضرورية. وأن علينا أن نعيد بناء الإسلام الصحيح". ثم يناقش دور المسلمين القادمين من مجتمعات إسلامية في تجديد الإسلام حيث يشير إلى تأثير العادات والتقاليد التي اكتسبوها على أفكارهم، فيقول "بالنسبة لهؤلاء الذين جاءوا من مجتمعات إسلامية تقليدية، فلهم دور هام جداً كي يلعبوه هنا، لأنهم وقفوا من الداخل على أثر التشويهات، ولأنهم عاشوا تجربة تبني الإسلام، مع أنها تجربة غير كاملة، على المستوى الاجتماعي. وهكذا فإن لديهم فهماً أفضل لنتائج تحقيق عناصر أخرى مدركة في الإسلام. ولكن المجيء من داخل العالم الإسلامي له مساوئ معينة أيضاً، ذلك أن الذين نشأوا في ذلك المجتمع هم،جزئياً، نتاج المجتمع الذي يحاولون تطهيره. وهذه حقيقة تجعل من الموضوعية أمراً صعباً".[١١٠]

ويتوقع لانغ أن مناقشة المشاكل التي يعاني منها المسلمون قد تؤدي إلى ظهور "اتجاهين متباعدين بين علمائنا ومفكرينا: الأول، التفسير الحر الذي يعقلن الممارسات الثقافية الغربية الراسخة على أسس دينية. والثاني، صياغة الحلول الإسلامية المثالية التي هي بعيدة جداً عن الوقائع اليومية لجماهير المسلمين". ثم

يستنتج أنه: من المحتم أن يقع كلا الأمرين برجة معينة، كما كان يحدث في الماضي وذلك:

أولاً: لأن الدين له مرونة محددة بحيث يمكن لثقافات مختلفة أن تتبناه.

ثانياً: يجب أن يكون هناك نموذج في عقولنا يطمح إليه أفراد المجتمع". [١١١]

يعتقد المسلمون الجدد أن الكثير من الذين ولدوا مسلمين لديهم أفكاراً معينة حول الإسلام والتي ربما تعكس تقاليدهم الثقافية أكثر مما تمثل الإسلام نفسه. [١١٢]

إن الافتخار بالثقافة الأوربية والعنصر الغربي أدى ببعض المعتنقين الغربيين إلى الشعور بالتفوق العنصري تجاه الثقافات الإسلامية الآسيوية والأفريقية. ففي سؤال وجه إلى المسلمين البريطانيين مفاده: هل تتمنى لو كنت قد ولدت في عائلة مسلمة أو في بلد إسلامي؟ أجاب ٧٥٪ منهم بالنفي، بينما أجاب ١٩٪ بكلمة: نعم. [١١٣]

يمكن تفسير حالة الشعور بالأوربية Europeanism المتفشية بين مجموعة من المعتنقين الغربيين إلى سعيهم لجذب الغربيين إلى الإسلام. فالأوربيون عموماً لا يبدون متحمسين للإختلاط أو المشاركة الاجتماعية والثقافية مع مسلمين آسيويين أو أفارقة أو العالم العربي. ولو حصل هذا الانتماء، فهم يعتقدون بأن غير المسلمين يرون في الإسلام ثقافة وديناً خاص بالعرب أو غيرهم.

العلاقة مع الجاليات المسلمة

إن الإرتباط والاتصال بالجاليات المسلمة في الغرب ليس بدون مشاكل تواجه المسلمين الجدد. بشكل عام هناك علاقات جيدة بين المعتنقين الغربيين وبين المسلمين المهاجرين في أوربا. إذ يجد المسلمون الجدد عادة ترحيباً كبيراً من قبل المسلمين، أفراداً وجماعات، ولكن هذه العلاقة لا تسير بسهولة دائماً. فالإختلافات الكبيرة بين الثقافات الغربية وغير الغربية تنتج في الغالب مواقف مختلفة ورؤى متباينة. إن بعض المسلمين الجدد لا يجدون أنفسهم مقبولين بسرعة ويسر في جالية مسلمة معينة. إن التصادم بين العادات والأعراف وطريقة التفكير لكلا الطرفين تعرقل عملية اندماج المسلمين الجدد في الجماعة المسلمة.

قام الباحث المسلم البريطاني أدلين عدنان Adlin Adnan بدراسة أكاديمية حول المسلمين الجدد في بريطانيا، توصل فيها إلى أن "بالرغم من أن ٨٣٪ من المسلمين الإنكليز يقولون بأن المسلمين القدماء (أي من أبوين مسلمين) يبدون سعادتهم عندما يكتشفون أننا مسلمون، لكن الكثير منهم يشعرون بأنهم يُعاملون بمستوى أقل من المساواة مع المسلمين القدماء. إذ يُنظر إليهم بشك وريبة، وأنهم جهَلة لا يعرفون شيئاً لأنهم أسلموا فيما بعد. لا حاجة للقول أن هذه المشاعر تسبب الإساءة والغضب والخيبة".[١١٤]

يصف أحد المعتنقين مشاعره عندما يلتقي بمسلمين كالتالي: "لقد خبرنا جميعاً أنه أحياناً عندما تدخل مسجداً، ترى جميع الرؤوس تستدير نحوك ببطء وسماجة، تحدّق بك بنظرات مريبة. وبعد أن تتحقق من وضعك، تدرك بأنهم لا يشاهدون صديقاً مسلماً، بل إنهم ينظرون إلى رجل أبيض يجري تقديمه إلى غيتو آسيوي".[١١٥]

إن المعاناة الاجتماعية لبعض المسلمين الجدد إنما تبدأ منذ الأيام الأولى بعد دخولهم الإسلام. ففي تلك المرحلة يكونون بحاجة ماسة إلى دعم اجتماعي من إخوانهم في الدين لأن علاقاتهم بعائلاتهم وأصدقائهم السابقين تتعرض للتصدع وربما الانقطاع التام. وقد يعانون من التجاهل والاهمال من قبل أبناء الجالية المسلمة المقيمين في بلدانها. يعتقد المفكر البريطاني عدنان أن فشل الجالية المسلمة في منح المسلمين الجدد دعماً اجتماعياً "ليس نتيجة القسوة بل بسبب الجهل. وقد يتطور إلى قسوة من خلال الصراع أو الحسد، ولكنه يبدأ عادة بجهل محض".[١١٦]

كما يلاحظ عدنان أن المسلمين الآسيويين والأفارقة "يتصرفون بدون وعي أو عن غير قصد بشكل يعطون انطباعاً بأن لديهم الحق أكثر من غيرهم ليكونوا مسلمين، ولديهم الحق أكثر من غيرهم للنطق وبيان الرأي في أمور تتعلق بالدين، مما يعني منحهم سلطة على الإسلام. وقد يرى البعض ذلك أنه عنصرية سافرة". ويحلل عدنان هذه الظاهرة فيقول "تظهر أحياناً لأن الغرب هو الجهة التي تضع المعايير في شكل مصطلحات الاقتصاد والسياسة. ولذلك يبدي المسلمون

الآسيويون، خاصة، عدوانية لحماية كل ما يعتقدون أن لديهم تأثير عليه، وهو الإسلام. ولسوء الحظ، فإن المسلمين غير الآسيويين في الغرب وفي أي مكان آخر يبدون متحملين وطأة ذلك. يبدو هناك أمل في المستقبل عندما ينشأ جيل جديد، ولكن الوضعية الحالية لا تسر". [١١٧]

وبينما يوجّه عدنان اللوم إلى الجالية المسلمة بسبب سلوكها غير الصحيح، ينتقد جيفري لانغ تصرفات المعتنقين أنفسهم. فهو يشير إلى أنه "من بين جميع المؤمنين، نجد أكثر الناس تشدداً وتزمتاً في تطبيق وممارسة أفكارهم هم المعتنقون الجدد للإسلام. إن القوة الجديدة التي انغمسوا بها والصراعات الداخلية التي يكابدونها ليجعلوا معنىً من ذلك من خلال استجاباتهم لها يمكن أن تؤدي بهم إلى الإفراط بسهولة. ويحتمل أن يرى الراسخون في الإيمان في أولئك نماذج تعبّر عن الإيمان الصحيح، في الوقت الذي يرون فيه بنقاط ضعفهم ومغرياتهم. إن الحاجتين المزدوجتين وهي أن تكون مقبولاً ومخلصاً مع نفسك ومع الآخرين تشدّ المعتنقين الجدد في اتجاهين متعاكسين، وسوف تكونان سبب العديد من التنازلات والمتناقضات لديهم. ويبدو من غير العدل تقريباً أن تأتينا امتحانات العقيدة الأكثر إثارة بسرعة كبيرة. وأكثر ردود الفعل شيوعاً لمثل هذا الامتحان هو أن تصبح مسلماً ترضي جميع الأهواء، كما لو أنك قطعت من ورق مقوى، أي بمعنى أن تتبنى بأعمالك الظاهرية وسلوكك ما تسمعه وتراه من حولك. إن هذا لا يولد من عدم الاخلاص بل من عدم الشعور بالأمان، ومن الشعور بالحاجة لهوية جديدة منتحلة، تكون بشكل كامل مطابقة لمعايير الجماعة الجديدة التي انضممت إليها". [١١٨]

ويرى لانغ أنه من الأفضل للمعتنق الجديد هو ترك هذه الجماعة وليس التخلي عن الإسلام. وينصح زميله من المعتنقين الجدد "ألا يتبنى أي سلوك أو موقف ما لم يكن متأكداً من الحاجة إلى ذلك. وإلا فقد ينتهي به الأمر موقعاً نفسه في زاوية يصبح فيها غير قادر على أن يرجع إلى طبيعته، وبالتالي غير قادر على التخلص من عبء السلوك الجديد دون أن يجر على نفسه الخيبة والشك ليس فقط من الآخرين، بل ومن نفسه أيضاً". وينتقد لانغ "بعض المسلمين الأمريكيين وهم يقومون بالأدعية

العربية على الرغم من أنهم عملياً لا يعلمون ما يقولون، أو يمكن أن تراهم وهم يرتدون العمائم والأرواب والصنادل في شوارع المدن الأمريكية". [١١٩]

بسبب آراؤهم ومواقفهم، يتعرض المفكرون المسلمون الغربيون إلى تمييز من قبل الجالية المسلمة نفسها. إذ اضطرت الكاتبة الهولندية المسلمة ساجدة عبد الستار إلى ترك منصبها كناطقة باسم (المجلس الإسلامي الهولندي) بعد أن شعرت بأنها صارت لا تحظى بثقة أعضاء المجلس لأنها وافقت على زيارة عمدة القدس الإسرائيلي إلى هولندا. وتعرضت لانتقاد شديد من قبل بعض أعضاء اللجنة الإدارية. [١٢٠]

واضطر المفكر الهولندي المسلم عبد الواحد فان بومل إلى الدفاع عن نفسه علناً بسبب موقفه من قضية كتاب سلمان رشدي (الآيات الشيطانية). فقد صار فان بومل مادة للنقاش والأخذ والرد داخل الجالية المسلمة وخاصة بين المسلمين المغاربة. وشمل النقاش شخصيته ونشاطاته وأسلوبه وبياناته إلى الصحافة الهولندية. وقد دُعي إلى الحضور في المسجد الكبير في أمستردام ليشرح موقفه ويدافع عن نفسه. وكان فان بومل قد عارض مظاهرات المسلمين ضد رشدي، وإحراق كتابه علناً في الشوارع الأوربية. وكان يرى أن التظاهر ضد حرية الرأي في الغرب قد تصب في النهاية لغير صالح المسلمين، لأن غير المسلمين سيجدون مبرراً لمنع المسلمين من التعبير عن رأيهم، وبالتالي منع بناء المساجد والمراكز الإسلامية وتأسيس المنظمات والجمعيات والمدارس الإسلامية ومنع ارتداء المسلمات الحجاب، ومنع نشر الكتب الإسلامية. وأن ضمان القوانين الأوربية لحرية التعبير والحرية الدينية هو الذي جعل المسلمين في الغرب يتمتعون بهذه الحريات والتي لا يتمتعون بها في البلدان الإسلامية. وكان فان بومل يدافع عن موقفه بأن "الإسلام دين أصيل ولا يعتمد وجوده على فضل البشر. فمهما يفعل الإنسان، يبقى الإسلام موجوداً لأنه شريعة إلهية". [١٢١]

وقد يصل التمييز ضد المسلمين الجدد إلى مستوى التشكيك بنواياهم وأغراضهم في اعتناق الإسلام. إذ كان عبد الواحد فان بومل قد اتهم بأنه اعتنق

الإسلام ليكون قادراً إلى الوصول إلى الأثرياء العرب. ولهذه التهمة علاقة بمؤتمر المساجد الذي عقد في مكة المكرمة عام ١٩٧٥. فقد طُلب من فان بومل تمثيل الجالية المسلمة في هولندا في ذلك المؤتمر. وبالإضافة إلى حضور المؤتمر تضمنت الدعوة فرصة القيام بالعمرة، والإقامة في الفندق وتذكرة الرحلة مجاناً.[١٢٢]

العلاقة مع المجتمع الغربي

على الرغم من أن عدد المسلمين في الغرب قد ازداد، لكنهم يبقون أقلية صغيرة في مجتمع غير مسلم. هذه الحالة الفريدة جذبت انتباه بعض العلماء المسلمين الذي يسعون لتقصي حلول للمشاكل التي تواجهها الجاليات المسلمة في الغرب. لقد بذلت جهود كبيرة لتكييف الفقه الإسلامي مع المفاهيم والممارسات الغربية. وقام فقهاء مشهورون بتطوير آراء فقهية وفتاوى جديدة تمكّن الجاليات المسلمة من العيش بسهولة في بيئة غير إسلامية. لقد اتسع (فقه الأقليات المسلمة) إلى درجة كبيرة بحيث صدرت كتب عديدة متخصصة بقضايا الإسلام في الغرب.[١٢٣] كما جرى تأسيس (المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث) الذي تأسس عام ١٩٩٧ في لندن بحضور ما يزيد على خمسة عشر عالماً سنياً، غالبيتهم مقيم في الغرب. ويرأس المجلس الشيخ يوسف القرضاوي. أخذ المجلس على عاتقه مناقشة مختلف المسائل المستحدثة ثم صياغة رأي فقهي على شكل فتاوى "تسد حاجة المسلمين في أوربا وتحل مشكلاتهم، وتنظم تفاعلهم مع المجتمعات الأوربية، في ضوء أحكام الشريعة ومقاصدها".[١٢٤]

يهتم المفكرون المسلمون الغربيون بتحسين العلاقات المتبادلة بين الجاليات المسلمة والمجتمعات الغربية. وكما ذكر آنفاً، فإنهم قد لا يأبهون كثيراً بفتاوى الفقهاء المسلمين، ولكن لديهم استدلالاتهم الخاصة وتفسيراتهم للنصوص الدينية والتي قد تعزز رؤيتهم تجاه علاقة واقعية بين المسلمين وغير المسلمين. يسعى المفكر الإنكليزي صاحب مستقيم بلير، المنظّر الأيديولوجي للحزب الإسلامي في بريطانيا، إلى تطوير رؤية جديدة لتلك العلاقة. فهو يعتمد في رؤيته على آيات

قرآنية تؤكد على الاحترام والعدل والقسط مع المسلمين مثل قوله تعالى ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم، أن تبرّوهم وتُقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾ (الممتحنة: ٨)، و قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا، ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً، تبتغون عرض الحياة الدنيا، فعند الله مغانم كثيرة، كذلك كنتم من قبل فمَنَّ الله عليكم فتبينوا، إن الله كان بما تعملون خبيراً﴾(النساء: ٩٤).

وينتقد بلير بعض المسلمين الذين "يعتبرون جميع غير المسلمين بأنه كافر، دون اعتبار لعلمه أو موقفه من الإسلام، وأنه ملعون إلى الأبد". ويرى أن "ما ينطبق حتى في حالة الحرب، يجب أن لا يجري تطبيقه في زمن السلم، حيث لا يجب أن يكون هناك مبرر للمسلمين بحجة المحافظة على الإسلام بمنح أنفسهم حق استغلال غير المسلمين، كما هو السائد في الفهم غير الصحيح لمعنى الآية ﴿قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة، كذلك نفصّل الآيات لقوم يعلمون﴾ (الأعراف: ٣٢) حيث يفسرون قوله تعالى ﴿هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة﴾ أي أن كل في الدنيا هو ملك المسلمين وحدهم. لقد سمعت الكثير من المسلمين يقولون أن هذه الآية تمنح المسلمين ملكية غير المسلمين". ثم يستنتج بلير "الاستجابة الصحيحة والموقف الصحيح للمؤمنين موصوف في قوله تعالى ﴿وإذ قالت أمة منهم لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذبهم عذاباً شديداً، قالوا معذرة إلى ربكم ولعلهم يتقون﴾ (الأعراف: ١٦٤)".[١٢٥]

الهوامش:

1- Arnold, T. W. (1896), *Preaching of Islam*, p. 3

٢- أنظر مثلاً في المصادر: I. Hewitt (1998), B. Philips (1996), S. Haneef (1994), S. Abdus Sattar (1997)

٣- أنظر مثلاً: A. Clarke (1999), A. Clarke (1998), H. Khattab (1996), and Y. Emerick (1996)

٤- أنظر مثلاً: R. W. Maqsood (1995)

٥- أنظر مثلاً: A. Bewley (1999), A. Doi (1997), and S. Abdus Sattar (1993)

٦- أنظر مثلاً : O. L. Van den Broeck (1995) and F. Schuon (1976)

٧- هناك الكثير من هذه الأعمال المنتشرة بين المسلمين في الغرب. يبدي الداعية الإسلامي الإنكليزي يوسف إسلام اهتماماً كبيراً بإنتاج شرائط أغاني وأناشيد دينية. كما يستخدم الصوفيون الأشرطة والأقراص المدمجة التي تضم موسيقى وأشعار صوفية أثناء إقامة أذكارهم وأورادهم.

٨- أنظر مثلاً: A. Thomson (1993), A. Clarke (1999), A. Clarke (1998), J. Jones (1995), J. Jones (1994) and H. Khattab (1996)

٩- أنظر مثلاً: H. Khattab (1993) and its Dutch translation "Het Handbook voor Moslim*vrouwen*", (1996)

, Uitgeverij Noer, Delft, I. Patel (1997)

١٠- أنظر مثلاً: W. Lane (1997), Ab. Bewley (1992) and A. as-Sufi (1981a)

١١- أنظر مثلاً: Thomson (1997b)

١٢- أنظر مثلاً: A. van Bommel (1993)

١٣- أنظر مثلاً: H Abdel Haleem (1998)

١٤- أنظر مثلاً كتابات مارتن لنغز M. Lings, What is Sufism? A Sufi Saint of the Twentieth Century, The Eleventh Hour: The Spiritual Crisis of the Modern World in the Light of Tradition and Prophecy, and Symbol & Archetype: A Study of the Meaning of Existence.

١٥- وأعمال الشيخ عبد القادر الصوفي Abd al-Qadir as-Sufi (1981b)

١٦- أنظر مثلاً المواقع التالية:

www.ais.org/Mosque/MyJourney/, www.islam.org

www.islamzine.com/new-muslims/, http://members.aol/asking/stories.htm

تُرجم الكتاب إلى عدة لغات مثل الألمانية والهولندية والسويدية. وقد صدرت أول طبعة عربية بعنوان (الطريق إلى الإسلام) عام ١٩٥٥ . وقام بترجمتها الدبلوماسي المصري في الباكستان الدكتور عبد الوهاب عزام من نسخة أهداها المؤلف إليه. صدرت الطبعة العربية الثامنة عام ١٩٩٤ من دار العلم للملايين في بيروت.

١٧- أنظر مثلاً: - عرفات كامل العشي (١٩٨٩)، رجال ونساء أسلموا، دار القلم : الكويت، ويضم ٦٨ قصة اعتناق.

طارق السيد خاطر (١٩٩٢)، اخترنا الإسلام ديناً،المختار الإسلامي: القاهرة، ويضم ١٠ قصص.

الشوادفي الباز (١٩٩٧)، لماذا أسلم هؤلاء القساوسة؟، مكتبة العبيكان: الرياض، ويضم ٢٧ قصة.

مصطفى فوزي غزال (؟)، نساء نوّر الله قلوبهن، دار القبلة: جدة، ويضم ٤٤ قصة اعتناق.

محمد علي الخولي (١٩٩٨)، لماذا اختاروا الإسلام؟ (بالإنكليزية)، دار لفلاح: الأردن، ويضم ١٠١ قصة.

محمد حنيف شديد (١٩٩٦)، لماذا الإسلام خيارنا الوحيد؟ (بالإنكليزية)، دار السلام: الرياض، ويضم ١٥٣ شهادة.

كارول أنوي (١٩٩٥)، بنات الطريق الآخر: خبرات الأمريكيات اللائي اخترن الإسلام. دراسة عن أسباب ومشاكل التحول.

١٨- محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ١٦.

١٩- المصدر السابق، ص ٦٧

٢٠- المصدر السابق، ص ٧٢-٧٣

٢١- محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٧١-٧٢

٢٢- المصدر السابق، ص ٧٣

٢٣- روجيه غارودي (١٩٩٩)، الإسلام والقرن الواحد والعشرين، ص ٨٢

٢٤- روجيه غارودي (١٩٩٩)، الإسلام والقرن الواحد والعشرين، ص ٧٥

٢٥- المصدر السابق، ص ٦٤

٢٦- المصدر السابق، ص ٦٥

٢٧- المصدر السابق، ص ٧٤

٢٨- حتى عام ١٩٧٠ طبعت في الولايات المتحدة ثلاث عشرة طبعة، إضافة إلى طبعات بريطانيا والهند .

٢٩- من مقدمة ترجمة (معنى القرآن المجيد)

٣٠- استخدم مرمادوك كتابات بعض المؤرخين المسلمين أمثال ابن هشام وابن خلدون وأبو الفدا والواقدي. كما استعان بكتابات مفسرين مسلمين أمثال البيضاوي والزمخشري والسيوطي، وكذلك صحيح البخاري.

٣١- استعان مثلاً بكتاب نولدكه (١٩٠٩) ، وجه القرآن Geschichte des Qoran.

٣٢- مثلاً (سورة البقرة: ٧) ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة﴾ يقدّم السمع على القلوب. ويقدم كلمة الزاني على الزانية في قوله تعالى ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما﴾ (النور: ٢).

٣٣- مثلاً ﴿ألا أنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون﴾ (البقرة: ١٢) الذي يفيد التأكيد والتقرير لكنه ترجمها بصيغة الاستفهام، واستخدم علامة السؤال (؟) في نهاية الآية. وتكرر الأمر في ترجمته لقوله تعالى ﴿ألا أنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون﴾ (البقرة: ١٣).

٣٤- مثلاً قوله تعالى ﴿أو كصيّب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق﴾ (البقرة: ١٩) ترجم كلمة(ظلمات) إلى ظلمة darkness. وكان يفترض به أن يذكر في الهامش أن اللفظة في الأصل صيغة جمع لكن لا يوجد في الانكليزية جمع للظلام أو الظلمة.

٣٥- في قوله تعالى ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا﴾ (البقرة: ٢٣) ترجم كلمة (نزّلنا) بصيغة المضارع reveal بدلاً من الماضي . وكذلك في قوله تعالى ﴿وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾ (البقرة: ٣٣) حيث ترجم (كنتم تكتمون) بـ(تكتمون).

٣٦- في قوله تعالى ﴿إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها﴾ (البقرة: ٢٦) اكتفى بترجمة (مثلاً ما بعوضة)، وأهمل (فما فوقها).

٣٧- في قوله تعالى ﴿ولئن متم أو قتلتم لإلى الله تحشرون﴾ (آل عمران: ١٥٨) تقرر الآية أن رجوعهم سيكون إلى الله وحشرهم إليه بعد الموت سواء كان موتهم بالوفاة أو بالقتل. بينما الترجمة تتساءل عن الفرق بين الموت والقتل إذا كان الرجوع في النهاية إلى الله في أسلوب استفهامي، وهو بعيد عما تقرره الآية الكريمة.

٣٨- في قوله تعالى ﴿واللذان يأتيانها منكم فآذوهما﴾ (النساء: ١٦) الآية تشير إلى المثنى المذكر (اللذان) بينما ترجمها إلى لفظ (اثنين منكما) التي تشمل الذكور والإناث. راجع: أحمد إبراهيم مهنا (١٩٧٧)، دراسة حول ترجمة القرآن الكريم، مطبوعات الشعب: القاهرة.

٣٩- محمد أسد (١٩٨٠)، رسالة القرآن (بالانكليزية)، مقدمة المترجم. Asad (1980), The Message of the Qur'an

40- Nawaab (2000), A Matter of Love: Muhammad Asad and Islam, p. 182

41- Hofmann (2000), Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam, p. 242

٤٢- في قوله تعالى(من الجنّة والناس) (الناس: ٦) ترجم أسد عبارة (قوة غير مرئية invisible force). وفي قوله تعالى ﴿في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والإنس﴾ (فصلت: ٢٥) و ﴿يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا بسلطان﴾ (الرحمن: ٣٣) ترجمها أسد بـ(مخلوقات غير مرئية invisible beings). وفي قوله تعالى ﴿وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن﴾ (الأحقاف: ٢٩) و ﴿قل أوحي إليّ أنه استمع نفر من الجن﴾ (الجن: ١) ترجمها بـ(مخلوقات غير منظورة unseen beings).

٤٣- مثلاً معجزة تكلم عيسى (ع) في المهد بأنها (استخدام لصيغة الماضي لوصف شيء سيصبح حقيقة في المستقبل) (هامش ٢٣، مريم: ٢٩). وينفي أسد حادثة دخول إبراهيم (ع) النار ونجاته منها (لأنه لم يلق في النار) (هامش ٢٣، الأنبياء: ٦٩).

٤٤- يدعي أسد أن لقمان (شخصية أسطورية نشأت في العقائد العربية القديمة باعتباره نموذجاً للحكيم الذي يترفع عن الأمجاد العالمية، والذي يتطلع إلى كمال النفس) (هامش ١٢، لقمان: ١٣). ويرى الخضر بأنه (حكيم غامض) و (شخصية خرافية ترمز إلى أقصى عمق للبصيرة الباطنية التي يمكن أن يحصل عليها رجل) (هامش ٧٣، الكهف: ٦٥). وأما ذو القرنين (فلا علاقة له بالتاريخ أو أنه أسطورة) (هامش ٨١، الكهف: ٨٣).

٤٥- محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ٧١

٤٦- محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، مقدمة التفسير.

٤٧- أنظر مثلاً: مراد هوفمان (١٩٩٣)، الإسلام كبديل. و هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة. و جيفري لانغ (١٩٩٨)، الصراع من أجل الإيمان . و كذلك Eaton, G. (1997), Islam and the Destiny of Man.

48- Nawwab (2000), p. 186

٤٩- يعتقد مراد هوفمان أن اسم ماكس هيننغ هو اسم مستعار ربما استخدمه المستشرق الألماني أوغست مولر August Muller.

٥٠- مقابلة مع مراد هوفمان في اسطنبول بتاريخ ٣٠ تموز ٢٠٠١.

٥١- يصف هوفمان ترجمة محمد أحمد رسول للقرآن الكريم بقوله (لا زلت تشعر أنه غير الماني، بسبب ركاكة اللغة ومستواها الضعيف). كما يصف ترجمة الألماني المسلم أحمد فون دينفر، الذي

استخدم ترجمة محمد أسد الإنكليزية ثم ترجمها إلى الألمانية، بـ(أنها ليست ترجمة إلى اللغة الألمانية، بل هي ترجمة إلى الكلمات الألمانية. فقد قام فون دينفر بترجمة كل كلمة عربية، فصارت لديه ترجمة صحيحة للكلمات، ولكن هذه ليست بلغة ألمانية. فقد ترجم كلمة (ولكن) بشكل خاطئ، إذ لا يوجد في اللغة الألمانية لفظة مركبة من (واو المعية) و (لكن)، بل يوجد إما (و) أو (لكن). ومع ذلك قام فون دينفر بترجمتها إلى (und Aber)، وهذا خطأ فظيع. (مقابلة مع هوفمان في اسطنبول).

٥٢- راجع موقع الحزب الإسلامي في بريطانيا: www.islamparty.com,Qur'an

٥٣- على سبيل المثال: التقيت في مدينة روتردام بالهولندي المسلم (باس فان فينيب) وهو طالب جامعي صار اسمه (عباس)، والذي حدثني بأنه آمن بالإسلام بعد قراءته كتاب (معجزات القرآن) (بالهولندية). وهو كتاب يتحدث عن الآيات العلمية في القرآن وتطبيقاتها العملية. الأمر الذي أثار استغرابه وإعجابه حيث بدأ يتساءل: كيف يمكن لرجل أمي في بيئة متخلفة أن يفكر في قضايا علمية معقدة وبعيدة عن متناول عصره؟

٥٤- تثار شكوك من قبل بعض الباحثين والمبشرين الغربيين حول صحة اعتناق بوكاي الإسلام. وتأتي هذه الشكوك لأن بوكاي لم يصرح علناً باعتناقه الإسلام. فهو لم يذكر شيئاً حول هذا الأمر في أي كتاب من كتبه، ولكن ذلك لا يعني أنه لم يعتنق الإسلام. وقد أكد لي الدكتور مراد هوفمان بثقة أن بوكاي أراد الابتعاد عن أية مواجهة مع الجمهور الفرنسي. ويذكر المستشرق السويدي ليف ستينبيرغ صراحة أن بوكاي اعتنق الإسلام.

٥٥- يتحدث بوكاي عن علاقته بالملك فيصل فيقول (وسأظل مديناً بالعرفان وبشكل لا حد له للمغفور له جلالة الملك فيصل الذي أحيي ذكراه باحترام عميق. سيظل محفوراً في ذاكرتي أن كان لي الشرف الأثير أن أستمع إليه يتحدث عن الإسلام وأن أذكر في حضرته بعض مشاكل تفسير القرآن في ارتباطها مع العلم الحديث. إن كوني قد تلقيت معلومات قيمة من جلالته نفسه ومن حاشيته ليشكل بالنسبة لي امتيازاً خاصاً. (الكتاب القدس، القرآن والعلم)، ص ١٤٤).

٥٦- موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ١٤٤-١٤٥

٥٧- موريس بوكاي (١٩٧٦)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ١١-١٢

٥٨- موريس بوكاي، ما أصل الإنسان؟ ، ص١٦

٥٩- المصدر السابق ، ص١٦

٦٠- موريس بوكاي، ما أصل الإنسان؟ ، ص ١٩٨-١٩٩

٦١- أنظر على سبيل المثال: "الدليل المصور المختصر لفهم الإسلام" الذي شارك في تأليفه ١٢ عالماً، بينهم غربيون مسلمون وغير مسلمين.

Ibrahim, I.A. (1997), A Brief illustrated Guide to Understanding Islam

62- Stenberg, L. (2000), Science in the Service of God: Islamizing Knowledge, in *ISIM Newsletter*, 6 (2000) 11.

٦٣- أنظر مثلاً:

- عبدالحميد النجدي (١٩٩٣)، الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، منشورات جوهر الشام: دمشق،

- جليل علي لفتة (١٩٩٠)، نفحات من الاعجاز الطبي في القرآن الكريم.

٦٤- تقوم لجنة الطبيعة الاعجازية العلمية للقرآن والسنة التابعة لرابطة العالم الإسلامي السعودية بنشر مجلة (الإعجاز العلمي) في مكة المكرمة.

65- Hofmann (2000), p. 239

66- Fris, R. (1990), *An-Nawawi Viertig Hadis*, Zoetermeer, the Netherlands.

٦٧- روجيه غارودي (١٩٩٩)، الإسلام والقرن الواحد والعشرين، ص ٩٨

٦٨- المصدر السابق، ص ١٠٠

٦٩- مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢١١

٧٠- يذكر هوفمان في هذا الصدد أن الدكتور طه جابر العلواني رئيس المجلس الفقهي لشمال أمريكا ينكر إمكانية أن تغير السنة شيئاً في القرآن أو تخفف منه. بينما أرسل شيخ الأزهر المرحوم جاد الحق خطاباً إلى هوفمان يرى فيه إمكانية أن تنسخ السنة القرآن. (نفس المصدر / ص ٢١٣)

٧١- مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢١٣

٧٢- جيفري لانغ (١٩٩٨)، الصراع من أجل الإيمان، ص ١٤١

٧٣- المصدر السابق، ص ١٤٦

٧٤- المصدر السابق، ص ١٥٧

٧٥- المصدر السابق، ص ١٥٩

76- Martin Lings (1983), Muhammad: His Life based on the Earliest Sources, p.338

77- Bleher (1995), *Islam under the Cloud of Ignorance: The Fiqh of Freedom- A Law for Liberation*, in www.islamicparty.org

٧٨- روجيه غارودي (١٩٩٩)، الإسلام في القرن الواحد والعشرين، ص ٦٥-٦٦

٧٩- روجيه غارودي (١٩٩٩)، الإسلام في القرن الواحد والعشرين، ص ٦٦-٦٧

٨٠- يطرح ويناقش كثير من المثقفين والمفكرين والباحثين وأساتذة الجامعات والسياسيين قضايا إسلامية عديدة. وقد يساهم نقدهم أو مقترحاتهم في تطوير الثقافة والفكر الإسلاميين، وقد تخلق

أفكارهم ووجهات نظرهم مناخاً فكرياً جديداً وفهماً حديثاً للمفاهيم الإسلامية. وربما تؤدي هذه الأفكار والنظريات إلى بلورة فكر إسلامي يتم تأصيله من قبل العلماء والفقهاء. أي أن "رأي المسلم" قد يتحول إلى "رأي إسلامي" في مرحلة ما.

81- Asad (1961), The Principles of State and Government in Islam, p. 11

٨٢- مقابلة مع روجيه غارودي في باريس بتاريخ ٢٠٠١/٧/١٤

٨٣- روجيه غارودي (١٩٩١)، الإسلام في الغرب، ص ٤٩

٨٤- مقابلة مع ديفيد بيدكوك في لندن بتاريخ ٢٠٠١/٥/١١

85- Sajidah Abdus Sattar (1993), *De Positie van de Vrouw in de islam*, p. 130

٨٦- جيفري لانغ (١٩٩٨)، الصراع من أجل الإيمان، ص ٢٢٧

87- Sajidah Abdus Sattar (1993), *De Positie van de Vrouw in de islam*, p. 130

٨٨- المصدر السابق، ص ١٢٧

٨٩- المصدر السابق، ص ٩٥

٩٠- المصدر السابق ، ص ١٢٨

٩١- المصدر السابق، ص ٩٦

٩٢- المصدر السابق، ١٢٩

٩٣- المصدر السابق ، ص ١٢٧

٩٤- المصدر السابق ، ص ٩٧

٩٥- مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٢٨

٩٦- المصدر السابق، ص ١٣٤

٩٧- المصدر السابق، ص ١٣٧

٩٨- المصدر السابق، ص ١٣٧

٩٩- المصدر السابق، ص ١٣٨

١٠٠- مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٣٨

101- Asad (1980), The Message of the Qur'an, p. 538

102- Bleher (1995), *Islam under the Cloud of Ignorance: The Fiqh of Freedom- A Law for Liberation*, in www.islamicparty.org

١٠٣- تقدر نسبة المعتنقين الذين كان سبب دخولهم الإسلام هو التأثر بالمسلمين حوالي ٦٦٪ (Köse (1996), *Conversion to Islam*, p.101

104- Köse (1996), *Conversion to Islam*, p.131

105-Philip Lewis (1994), *Islamic Britain*, p. 201

١٠٦- مراد هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٢٦

107- The New Murabitun, *www.murabitun.org*

١٠٨- روجيه غارودي (١٩٩٩)، الإسلام والقرن الواحد والعشرين، ص ٤٧

١٠٩- جيفري لانغ (١٩٩٨)، الصراع من أجل الإيمان، ص ٢٧٦-٢٧٧

١١٠- المصدر السابق، ص ٢٢٨

١١١- المصدر السابق، ص ٢١٥

112- Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 136

113- Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 136

114- Adnan (1999), *New Muslims in Britain*, p. 31

115- Köse (1996), *Conversion to Islam*, p. 136

116- Adnan (1999), *New Muslims in Britain*, p. 30

١١٧- المصدر السابق، ص ٣١

١١٨- جيفري لانغ (١٩٩٨)، الصراع من أجل الإيمان، ص ١٧٩-١٨٠

١١٩- المصدر السابق، ص ١٨١

١٢٠- مقابلة مع ساجدة عبد الستار في روتردام بتاريخ ٢٠٠١/١٠/١٧

١٢١- مقابلة مع عبد الواحد فان بومل في هيلفرسوم بتاريخ ٢٠٠١/١٠/٢٥

١٢٢- المصدر السابق

١٢٣- أنظر مثلاً: - يوسف القرضاوي (٢٠٠١)، في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق: القاهرة

خالد محمد قادر (١٩٩٨)، من فقه الأقليات المسلمة، كتاب الأمة: قطر

عادل القاضي (١٩٩٩)، الهجرة والاغتراب، فتاوى السيد محمد حسين فضل الله، مؤسسة العارف: بيروت

محمد سعيد الحكيم (٢٠٠٢)، مرشد المغترب، مؤسسة المرشد: بيروت

عبد الهادي الحكيم (١٩٩٨)، الفقه للمغتربين، فتاوى السيد علي السيستاني، مؤسسة الإمام علي (ع): لندن

أبو القاسم الخوئي (١٩٩٠)، دليل المسلم في الغربة، دار التعارف: بيروت

١٢٤- المركـز الثقافـي الإسـلامي بإيرلـندا (١٩٩٩)، المجلـس الأوربـي للإفـتاء والـبحوث، فـتاوى المجموعة الأولى، ص ١١

125- Bleher (1995), Islam under the Cloud of Ignorance: The Fiqh of Freedom- A Law for Liberation, in

www.islamicparty.org

الفصل الثالث

مساهماتهم في الفكر السياسي الإسلامي

يولي المفكرون المسلمون الغربيون اهتماماً بالقضايا السياسية فيما يتعلق بالإسلام والدولة الإسلامية. فهم كمؤمنين بالإسلام، يناقشون هذه المسائل من منظورين: ديني وسياسي. وبسبب خلفيتهم الاجتماعية والثقافية والسياسية الغربية، يحمل المسلمون الجدد رؤى مختلفة عندما يناقشون الأفكار الإسلامية التقليدية التي يمكن أن تكون مقبولة في الفكر السياسي الحديث. وهذا لا يعني بالضرورة أن جميع المسلمين الجدد حداثويون Modernist ويتطلعون إلى تطوير أفكار ومشاريع جديدة، لأن بعضهم، مثلاً حركة "المرابطون" الصوفية، ما زال يدعو إلى العودة إلى نظام الخلافة الإسلامية والعودة إلى استخدام الدينار الذهبي. وهناك أمثال المفكر الإنكليزي المسلم أحمد ثومبسون Ahmad Thompson الذي يدعو إلى حل البرلمانات وإلغاء نظام الضرائب تماماً، وإلى إغلاق المحال التجارية والسوبرماركت، وإلى تشريع قانون فرض الجزية على أهل الذمة.

لقد قدّم بعض المفكرين المسلمين الغربيين، أمثال المفكر النمساوي المسلم محمد أسد (١٩٠٠-١٩٩٢) مساهمات رائعة في الفكر السياسي الإسلامي حيث قام بتطوير نظرية إسلامية لتأسيس دولة إسلامية تتبنى الديموقراطية. وهناك أمثال الحزب الإسلامي في بريطانيا الذي أدرك أن المشاركة في الحياة السياسية الغربية هي أفضل السبل في الدفاع عن مصالح الجالية المسلمة في الغرب، ومن أجل "تحسين حالتهم في العالم الذي تسيّره قوى معادية للإسلام وذات أحكام مسبقة ضده".

البيئة السياسية ـ الدينية لمحمد أسد

في عام ١٩٣٢، وكجزء من رحلته في الأقطار الإسلامية، غادر محمد أسد الحجاز متوجهاً إلى الهند. وهناك التقى بالشاعر والفيلسوف الشهير محمد إقبال (١٨٧٥- ١٩٣٨) الذي أقنعه بتغيير خططه في السفر إلى تركستان الشرقية والصين وأندونيسيا، والبقاء في الهند بهدف "الإسهام في إيضاح المقدمات العقلية للدولة الإسلامية العتيدة التي لم تكن في ذلك الوقت أكثر من حلم يراود مخيلة إقبال".[١]

كان إقبال أول من دعا إلى تأسيس دولة إسلامية في الجزء المسلم من القارة الهندية، وذلك عام ١٩٣٠. لقد تحقق حلمه بعد سبعة عشر عاماً. لقد تأثر أسد بشدة بحلم إقبال وتوقعاته السياسية. يصف أسد مشاعره تجاه إقبال فيقول "كان هذا الحلم بالنسبة إليّ كما كان بالنسبة إلى إقبال، يمثل طريقة، بل قل الطريقة الوحيدة، لإنعاش جميع الآمال الإسلامية الهاجعة، ولخلق وحدة سياسية من الناس الذين لا يربط بينهم نسب مشترك، بل تعلّق مشترك بأيديولوجيا فكرية واحدة". [٢] سرعان ما نال أسد إعجاب إقبال، وحاز على شهرة واسعة بين الدوائر المتعلمة بعد قيامه بنشر مجموعة من المقالات حول التحديات التي تواجه المسلمين في العصر الحديث. في آذار ١٩٣٤ نشر أسد أول كتبه الإسلامية بعنوان (الإسلام على مفترق الطرق)، والذي يمثل باكورة أعماله في الفكر الإسلامي. يمكن وصف هذا العمل بأنه نقد ساخر وعنيف للماديّة الغربية، التي وضعها أسد مقابل الإسلام. في هذا الكتاب قام أسد بتطوير مجموعة من المفاهيم والمصطلحات التي سرعان ما وجدت طريقها إلى الفكر الإسلامي فيما بعد. في عام ١٩٤٦ ظهرت الطبعة العربية من الكتاب في بيروت. يصف أحد الباحثين تأثير الكتاب في العالم العربي فيقول "لقد كان لهذه الطبعة تأثيراً كبيراً في الكتابات المبكرة للمفكر الإسلامي سيد قطب (١٩٠٦- ١٩٦٦) الذي اقتفى كتابات أسد في تطوير فكرة "الصليبية Crusaderism". [٣]

في عام ١٩٣٦ وجد أسد محسناً جديداً هو نظام حيدر آباد الذي كان يموّل إصدار صحيفة (الثقافة الإسلامية IslamicCulture) والتي، في البداية، كان يحررها المفكر الإنكليزي المسلم محمد مرماوك بيكتهال (١٨٧٥- ١٩٣٦) الشهير بترجمته القرآن إلى الإنكليزية. في ذلك العام توفي مرمادوك فتولى أسد منصبه في الإشراف على تحرير الصحيفة. هذا الموقع جعل أسد على اتصال مع أعمال واسعة لمسلمين هنود ومستشرقين، مما شجعه على كتابة دراسات وترجمة نصوص.

في آذار ١٩٣٨، وقبيل اندلاع الحرب العالمية الثانية، قامت ألمانيا النازية بإلحاق النمسا إلى سيادتها، وأصبح جميع النمساويين مواطنين ألمان. ولما كانت الهند تحت الاحتلال البريطاني، قامت الإدارة الهندية البريطانية باعتقال جميع رعايا ألمانيا

وحلفائها كإيطاليا. فجرى اعتقال محمد أسد في اليوم الثاني لإعلان الحرب العالمية الثانية باعتباره (عدو أجنبي) مع بقية الرعايا الألمان والنمساويين والإيطاليين الذين جرى جمعهم من جميع الأقاليم الآسيوية الواقعة تحت الحكم البريطاني. أمضى أسد ست سنوات في المعتقل حتى أطلق سراحه عام ١٩٤٥. لقد كان المسلم الغربي الوحيد من بين ثلاثة آلاف أوربي جرى اعتقالهم في الهند. لسنين طويلة، لم يكتب أسد شيئاً عن فترة اعتقاله وما جرى فيها.[٤]

بقي أسد لمدة عشرين عاماً متواصلة في الهند والباكستان. وشهد العديد من التطورات الكبيرة والتغييرات السياسية في شبه القارة الهندية في تلك المرحلة التاريخية الحاسمة. في عام ١٩٤٩ ترك أسد السياسة الداخلية ليلتحق بوزارة الخارجية الباكستانية، حيث عُيّن بمنصب رئيس قسم دائرة الشرق الأوسط، بهدف تعزيز العلاقات بين الباكستان والدول الإسلامية. ثم ترقى ليشغل منصب سفير الباكستان في الأمم المتحدة في نيويورك. وقبل مغادرته الباكستان ليلتحق بعمله اكتشف أنه لا يمكنه الحصول على جواز سفر دبلوماسي لأنه غير حاصل على الجنسية الباكستانية، فجرى منحه الجنسية بسرعة. في أواخر عام ١٩٥٢ استقال أسد من منصبه كسفير بذريعة أنه يريد التفرغ لتأليف كتابه (الطريق إلى الإسلام).[٥] بعض الباحثين في حياة محمد أسد يعتقدون أن تأليف الكتاب كان هو السبب وراء استقالته،[٦] لكنه يبدو سبباً غير مقنع لأن باستطاعة أسد تأليف كتابه دون الحاجة لاستقالته من منصب دبلوماسي رفيع، خاصة وأنه لم يمض عليه سوى سنتان. ويعتقد آخرون أن هناك أسباباً أخرى قد تفسّر استقالته، الأول: أن أسد قد تزوج بالسيدة بولا حميدة Pola Hamida، وهي أمريكية من أصل بولندي اعتنقت الإسلام. وكان أحد أعضاء الوفد الباكستاني قد أثار فضيحة حول علاقة أسد بها. الأمر الذي أدى إلى رد فعل غاضب من قبل رئيس الوزراء الباكستاني آنذاك خواجة نظام الدين، ومعارضته للزواج، مما اضطر أسد إلى الاستقالة بدل الاصطدام برئيس الوزراء.

السبب الثاني، هو أن أسد قد أعاد ارتباطه واتصالاته بعائلته اليهودية المقيمة في إسرائيل. إذ كانت السيدة حمده Hemdah (١٩١٦-١٩٨٧) ابنة خاله آريه فيغنبوم

Aryeh Feignbaum، كانت تقيم آنذاك في نيويورك مع زوجها هاري زندر Harry Zinder (١٩٠٩-١٩٩١) الذي كان يعمل كملحق صحفي في دائرة المعلومات الإسرائيلية، ثم أصبح مدير إذاعة "صوت إسرائيل". تحدث زندر عن زيارات أسد لبيته وعن حضور زندر لحفل زواج أسد بولا حميده.

والسبب الثالث، حسب ما ذكره زندر أن المخابرات الإسرائيلية الموساد كلفته بتجنيد أسد للعمل في صفوفها مغرية إياه بالأموال. ولكن زندر رفض المقترح موضحاً أنه يعرف أن أسد سيرفض أي مبلغ. لقد بقي أسد وفياً لمبادئه التي آمن بها في شبابه من حيث معارضته للصهيونية. إذ يصف أسد موقفه منها قبل أن يصبح مسلماً فيقول "وبرغم أنني من أصل يهودي، فقد كنت أحمل منذ البداية مقاومة شديدة للصهيونية. ففيما عدا عطفي على العرب، كنت أعتبر أن من المخالف للأخلاق والمروءة أن يأتي الأغراب، تسندهم دولة أجنبية كبرى من الخارج، وهم يصرحون علناً بعزمهم على أن يصبحوا أكثرية في البلاد وبالتالي ينتزعوا ملكيتها من الشعب الذي كانت ملكاً له منذ عهد مغرق في القدم. وتبعاً لذلك فقد كنت ميالاً إلى أن آخذ جانب العرب كلما دار الحديث عن المسألة العربية-اليهودية".[٧] وكان قد التقى كبار السياسيين الصهاينة أمثال حاييم وايزمن زعيم الحركة الصهيونية وناقشه مفنداً تفسيرات وآراء الصهيونية والحق التاريخي المزعوم في فلسطين.[٨]

بعد استقالته التي قُبِلَتْ بسرعة من قبل وزير الخارجية الباكستاني، عانى أسد من تدهور وضعه المالي، إذ أن الحكومة الباكستانية لم تصرف له راتباً تقاعدياً، ربما لأنه كان يعمل بموجب عقد حكومي. كما أنه لم يستلم أي عرض في العودة إلى الباكستان. وعملاً بنصيحة صديق أمريكي، قرر أسد كتابة قصة حياته لصالح دار نشر سيمون أند شوسترSimonandScguster في نيويورك، الذي عرض عليه عقداً وربحاً.

امتازت حياة أسد الأولى بنشاط فكري وديني ملحوظ. فبعد اعتناقه الإسلام عام ١٩٢٦ درس العلوم الإسلامية في المدينة المنورة لمدة أربع سنوات، درس فيها علوم الحديث والتفسير والفقه. وكان أسد يجيد التحدث باللغة العربية، ويتكلم اللهجة الحجازية بطلاقة. ولم يستعن بمترجم طوال إقامته في الحجاز إلا مرة واحدة في

بداية قدومه. وساعدته إجادته اللغة العربية على إنجاز أهم أعماله وهما ترجمة وتفسير القرآن الكريم وترجمة صحيح البخاري إلى اللغة الإنكليزية.

في الهند، ثم في الباكستان فيما بعد، تهيأت لأسد بيئة فكرية وعلمية خلاقة. ففي عام ١٩٤٧ أصبح مديراً لقسم إعادة البناء الإسلامي للباكستان Departmentof IslamicReconstructionofPakistan، وهي مؤسسة حكومية مكرسة لتوسيع وتعزيز الميادين الفكرية والاجتماعية التي يمكن أن تشكل أساس المجتمع الجديد والدولة الجديدة. في الفترة بين عامي ١٩٤٦ و١٩٤٧ نشر مجموعة مقالات في صحيفة "عرفات Arafat - A Monthly "Critique of Muslim Thought ، وهي مطبوعة شهرية مخصصة لنقد الفكر الإسلامي، وكان يحررها أسد لوحده. وقد تم نشر مجموعة المقالات في كتاب بعنوان (هذا قانوننا ومقالات أخرى This Law of Ours andOtherEssays) وذلك عام ١٩٨٧. وكان يلقي محاضرات وخطابات إذاعية، ويشارك في مناقشات مع مفكرين ومثقفين. ولعل أهم أعماله في الفكر السياسي الإسلامي هو كتاب مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام The Principles of State and Government in Islam الصادر عام ١٩٦١، وهو الكتاب الذي سنناقشه بالتفصيل.

في شهر آب ١٩٤٧ نالت الباكستان استقلالها كدولة إسلامية. وسبقت وأعقبت الاستقلال نقاشات واسعة حول الأفكار السياسية والقانونية والفقهية ومبادئ الدولة الجديدة. وشارك في تلك السجالات الكثير من المفكرين والسياسيين والزعماء الدينيين. وكان من بينهم شخصيات ذات تعليم عالي وتخرجت من جامعات غربية أمثال الفيلسوف الشاعر محمد إقبال، والسياسي والأديب محمد علي جناح (١٨٧٦-١٩٤٨) مؤسس الباكستان، والمفكر غلام أحمد برويز، بالإضافة إلى الشخصيات المشهورة ذات الخلفية الدينية أمثال الداعية الإسلامي أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩) والشيخ أبو الكلام آزاد (١٨٨٨-١٩٥٨). كما كانت هناك بضع منظمات وأحزاب سياسية وإسلامية أمثال الرابطة الإسلامية Muslim League وجمعية علماء الهند Jam'iyyat 'Ulamai Hind . وكانت تنتشر وجهات نظر مختلفة بصدد الدولة الإسلامية، من الدولة الليبرالية والغربية، إلى المعتدلة والدينية المتشددة.

إن أول من دعا لتأسيس دولة وطنية للمسلمين الهنود هو الشاعر محمد إقبال. ففي الدورة السنوية للرابطة الإسلامية في مدينة الله آباد عام ١٩٣٠، قام إقبال بإلقاء خطاب رئاسة الرابطة والذي طالب فيه بضرورة أن يطالب المسلمون من سكان شمال ـ غرب الهند بدولة منفصلة. بعد عامين، صوتت الرابطة على فكرة قيام دولة مسلمة في الباكستان. لقد دون أقبال فلسفته ورؤيته السياسية في كتابه (تجديد الفكر الديني في الإسلام) الصادر عام ١٩٣٤.

يؤكد إقبال على أهمية وقوة مفهوم الإجماع، والذي يربطه بالاجتهاد. فهو يريد أن يرى فكرة الاجماع مطبّقة في التشريعات، وأن تُعتبر ملائمة للتفاعل مع "القوى العالمية الجديدة الخبرات السياسية للأمم الأوربية". ويرى إقبال أهمية "نقل سلطة الاجتهاد من أفراد ممثلي المذاهب إلى جمعية تشريعية إسلامية؛ وأنها تمثل الشكل الممكن الوحيد للإجماع في العصر الحديث. وبهذه الطريقة وحدها نستطيع إثارة روح الحياة في تشريعاتنا القانونية، ونمنحها نظرة تطورية".[٩] وعلى الرغم من أن إقبال يدعو إلى إدراك حديث لمبدأ التطور، لكنه لم يُقصِ دور العلماء في سَنّ التشريعات باعتبارهم مختصين في القانون الإسلامي فيجب أن يكون لهم دور أساسي. كانت رؤيته تقوم على أساس أن "العلماء يجب أن يشكلوا الجزء الحيوي من الجمعية التشريعية الإسلامية (البرلمان) للمساعدة وتوجيه المناقشة الحرة حول المسائل المتعلقة بالقانون". وقد قام أبو الأعلى المودودي بالأخذ بآراء إقبال فيما يتعلق بالتعليم القانوني عندما قام بمشروعه كلية القانون. ويرى إقبال أن "غلق باب الاجتهاد خيال محض... فلو أن بعض الدكاترة بالقانون أيّدوا هذا الخيال، لصار الإسلام الحديث غير ملتزم بالإستقلال الفكري... إن تزويد العالم الإسلامي بالفكر الثاقب والخبرة الجديدة سيشجعه على المضي في الإعمار".[١٠]

كان معظم الشخصيات المتعلمة في الغرب أمثال إقبال وجناح وأعضاء الرابطة الإسلامية يطالبون بدولة مستقلة لمسلمي الهند. بينما كان غالبية العلماء المسلمين الهنود، والذين هم أعضاء في جمعية علماء الهند والتي صارت فيما بعد تعرف جمعية علماء الإسلام والتي كانت عضواً في المؤتمر الوطني الهندي National

(Congress of India)، لا يؤيدون إقامة دولة إسلامية. لقد كانوا يعتقدون بأنه من المستحيل تحقيق دولة إسلامية خاصة عبر أناس علمانيين أمثال محمد علي جناح. فأبو الأعلى المودودي لم يصر مطلقاً على احتمال إنشاء دولة مستقلة للمسلمين. إذ كان يعارض بشدة فكرة تأسيس الباكستان. ووصلت معارضته إلى أبعد مستوى، فعندما تم إنشاء الباكستان، أصدر المودودي فتوى اعتبر فيها الدولة الوليدة غير إسلامية، وأن الحكومة غير شرعية. وفي عام ١٩٤٩ عندما دخلت الباكستان في حرب مع الهند، أصدر المودودي فتوى اعتبر المشاركة في تلك الحرب ليس جهاداً بل مجرد حرب بين بلدين.[١١]

وحتى عام ١٩٥٠ لم يكن المودودي وبقية العلماء مؤيدين ولا مطالبين بدولة إسلامية. ولكن في عام ١٩٥١ صدر منشور بشكل كراس للمودودي وتسعة عشر عالماً، ولأول مرة، بعنوان (أجوبة مسائل لجنة الدستور Answers to Constitution Commission's Questionnaire الذي تضمّن آراءهم بصدد الدولة الإسلامية ومبادئها وشرعيتها ودستورها. كما تضمن (المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية Basic Principle of Islamic State).[١٢] وهذا يعني أن منشور العلماء جاء بعد ثلاثة أعوام من صدور مشروع أسد للدولة الإسلامية الذي نشره في آذار ١٩٤٨ بعنوان (تكوين دستور إسلامي Islamic Constitution - Making)، والذي نشره بعد سبع أشهر من نيل الباكستان استقلالها، في آب ١٩٤٧. وهذا يدل بوضوح أن مشروع أسد يمثل عملاً ريادياً في الدوائر الفكرية والدينية الباكستانية، فيما يتعلق بالفكر الدستور الإسلامي. أما كتاب المودودي (القانون الإسلامي والدستور The Islamic Law and Constitution) فقد نشره في وقت متأخر، في عام ١٩٦٠. وهو مجموعة مقالات وخطابات للمودودي ألقاها عبر عدة سنوات.

لقد استغرقت مناقشات الدستور الإسلامي تسعة أعوام، حيث شارك العديد من المفكرين والعلماء في مناقشة وتطوير أفكاراً سياسية إسلامية جديدة. الأمر الذي يعني أن أسد قد استفاد كثيراً من الجو الفكري والمناقشات الفقهية العميقة والفكر السياسي، ونجح في تقديم نظريته في الدولة الإسلامية. ومع ذلك فإن أسد ينفي

وجود أي تأثير أو قبول أفكار أو مقترحات أو مفاهيم تعود لعلماء ومفكرين مسلمين آخرين على مشروعه. ويدّعي أسد أنه قام بتأليف كتابه مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام The Principles of State and Government in Islam "بعيداً عن كل ما كُتِبَ حول موضوع الدولة الإسلامية"[13]، لكنه يعترف في مكان آخر بأن "أعمال معاصرينا تزودنا بقاعدة مفاهيمية مقنعة يمكن بناء دولة جديدة للباكستان عليها".[14] من الصحيح أن أسد قد قدم نظرية سياسية جديدة للدولة الإسلامية، لكن ذلك لا يعني عن جميع الأفكار والقواعد والمفاهيم التي صاغ نظريته منها، جديدة وفريدة أو من بنات أفكاره وحده، أو لم يسبقه إليها أحد قبله. إن كل نظرية أو ابتكار يمثل عملية تتضمن سلسلة من التفاعلات والتعديلات والإضافات من مختلف الأفكار والمقترحات طوال فترة محددة. لذلك لا يمكن تصور أن محمد أسد لم يستفيد أو يتفاعل مع النظريات ووجهات النظر الإسلامية الأخرى. والدليل على ذلك أن أسد نفسه ينتقد بعض الأفكار أو التفسيرات "لبعض الناس"، أو "بعض الكتاب المسلمين الحديثين"، أو "أولئك المسلمين الحديثين".[15] من الملاحظ أن أسد لم يذكر اسم أو موقع أي من الذين ينتقدهم في كتابه. إذ يناقش أحياناً بعض الأفكار دون الإشارة إلى صاحبها. ستكون مهمة شاقة وطويلة لو أردنا متابعة جميع أفكاره السياسية والشرعية للتأكد فيما إذا كانت من أفكاره الأصيلة أم أنه اقتبسها من آخرين أو قام بتطويرها.

نظرية محمد أسد في الدولة الإسلامية

في كتابه (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام)[16] الذي طرح فيه مشروعه الفكري والسياسي والقانوني والشرعي لتأسيس دولة إسلامية، يبقى محمد أسد وفياً لعقيدته الإسلامية. وهذا يعني أنه بقي محافظاً على نظرة تقليدية، في الوقت الذي يبدو هدفه واضحاً وهو: تأسيس دولة إسلامية ليبرالية برلمانية ديموقراطية ومتعددة الأحزاب. لقد بذل جهوداً كبيرة في البحث عن دليل في المصادر الإسلامية لإثبات مشروعية عناصر مشروعه مثل: الانتخابات، التشريعات البرلمانية، الأحزاب السياسية،

المعارضة السياسية. إن مشروع أسد يوضح فكرة الدولة التي يراها مناسبة لإشباع حاجات الفرد والمجتمع، والتي تتضمن القيم الثابتة للوحي والعقيدة الإسلامية. إن مشروعه يمثل محاولة للتوفيق بين الأفكار السياسية الغربية الحديثة والتراث الإسلامي في إدارة الدولة. من المنظور البيئي، تمثل نظرية أسد الرؤية الباكستانية المستندة إلى الديموقراطية الغربية، باعتبارها نتاج لخبرة طويلة من الحكم البريطاني للهند الذي استمر للفترة (١٨٥٧-١٩٤٧). خلال تلك الفترة كانت الهند تتمتع بنظام متعدد الأحزاب السياسية التي تأسست من قبل المسلمين والهندوس على حد سواء. من جانب آخر، لم يتخلى أسد أبداً عن خلفيته الثقافية الغربية. لقد حاول أن يثبت أن أفضل ما في النظام السياسي الغربي له أصل وجذور في الإسلام. يعتقد أسد أنه يستطيع بنجاح استخدام العناصر الديموقراطية الغربية والأفكار والقواعد الإسلامية في بناء نظام إسلامي ديموقراطي. لقد أدرج العديد من المبادئ والأفكار الغربية في نظريته في الدولة الإسلامية.

ينتقد أسد بشجاعة بعض المسلمين الذين يعتقدون بسذاجة أنه "من أجل أن تكون إسلامية حقيقية، يجب أن تكون الحكومة الباكستانية قريبة جداً من أشكال الخلافة الإسلامية المبكرة، مع الوضع الدكتاتوري لحاكم الدولة، ونظام محافظ في جميع الأشكال الاجتماعية (من ضمنها الاقتصاد الذي يجب أن يقيم العدل مع النظام المالي المعقد للقرن العشرين، وأن يحل جميع المشاكل لدولة الرفاه الحديثة من خلال استخدام نظام الضريبة ـ الزكاة ـ وحده)".[١٧] كما ينتقد أسد السياسيين والعلماء العلمانيين والمتأثرين بالغرب الذين يبدون "أكثر واقعية ولكن ربما أقل اهتماماً بالإسلام باعتباره نظاماً معيارياً للحياة الاجتماعية. والذين يتطلعون لتطوير الباكستان من خلال خطوط غير واضحة المعالم من تلك التي هي مشتركة ومقبولة في الديمقراطيات البرلمانية في الغرب، والتي ليست سوى مرجع شكلي في اختزال إسلاميّة الدولة والاكتفاء بعبارة أن الإسلام (دين الدولة)، أو ربما تأسيس (وزارة الشؤون الدينية) لإرضاء عواطف غالبية الشعب".[١٨]

يوجّه أسد نقده أيضاً إلى العلماء المسلمين من القرون الماضية، وخاصة علماء

العصر العباسي، الذين تناولوا بالبحث قضايا الفكر السياسي الإسلامي. إذ يعتقد أسد أن "رؤيتهم للمشاكل كانت متأثرة بالبيئة الثقافية وبالمتطلبات السياسية-الاجتماعية لزمنهم، وأن نتائج أعمالهم لن تكون قابلة للتطبيق في دولة إسلامية في القرن العشرين". [١٩] لكن أسد نفسه يرجع أحياناً لآراء هؤلاء العلماء عندما يناقش مسألة الاجتهاد الذي يجب أن يزود الدولة بمصدر تشريعي إضافي "منسجم مع روح الإسلام". [٢٠]

وبنفس السياق يبدو أسد أحياناً متورطاً في تناقضات واضحة. فهو يعتقد أن الدولة في عصر الخلفاء الراشدين (١١-٤٠ هج/ ٦٣٢-٦٦٠ م) تمثل الدولة الإسلامية الحقيقية. وكما ذكرنا آنفاً، فهو يرفض سريان آراء وفتاوى العلماء السابقين، لكنه مع ذلك يرضى بأفكار وسلوك صحابة النبي (ص)، وخاصة الخلفاء الأربعة. إذ كان الأولى به، وفقاً لموقفه السابق، رد جميع اجتهادات السابقين دون تمييز لأنها كلها تعود إلى الماضي. من جانب آخر فإن آراء الصحابة والخلفاء إنما "تمثل بيئة ثقافية معينة ومتطلبات ذلك الزمن". هذا بالإضافة إلى أن الوضع السياسي والإداري والاقتصادي للدولة الإسلامية في صدر الإسلام كان أكثر بساطة من العصر العباسي. لقد كان أسد يدرك بساطة الاسلام في عهد الرسول (ص) كانت مرتبطة بالوضع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. كما أنه اعترف بالتطور التاريخي حتى في عصر الخلفاء الراشدين، حيث يرى أن الاجراءات الإدارية والمقررات الشرعية التي اتخذوها كانت غير مرتبطة بالقرآن والسنة، لكن أسد يدعي أنها كانت تنسجم مع روح الإسلام. [٢١]

يعتقد أسد أن تدوين دستور إسلامي حقيقي ليس مهمة سهلة. وفي الوقت الذي يؤكد فيه على النظريات والآراء التقليدية التي ترى أن "النظام الاجتماعي للإسلام يزودنا بأجوبة مناسبة لمشاكل كل العصور وكل مراحل التطور الإنساني"، لكنه مع ذلك قد اضطر إلى استعارة عناصر عديدة من الديموقراطية الغربية لبناء مشروعه الإسلامي.

تعريف الدولة الإسلامية

قبل تناوله أسس الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية، يناقش أسد بعض التعريفات والمفاهيم الإسلامية ذات الصلة بالدولة. في البداية يسعى إلى تعريف مصطلح "الدولة الإسلامية" والخصائص التي يجب أن تتصف بها كي تجعلها "إسلامية". يرفض أسد مقولة أن طبيعة سكان الدولة سواء كانوا غالبية أو جميعهم من المسلمين تعني بالضرورة أو مرادفة لاعتبارها "دولة إسلامية". فهو يرى أن "الدولة تصبح إسلامية حقاً فقط عبر تطبيق واعي للعقائد السياسية-الاجتماعية الإسلامية في حياة الأمة، ومن خلال تجسيد هذه العقائد في دستور أساسي للبلاد".[٢٢]

يعتقد أسد أن الفصل بين الدين والسياسة كان مشكلة أساسية يجب حلّها قبل التفكير بمصطلحات الدولة الإسلامية. وخلال انتقاده لمعاصريه الليبراليين، يشير أسد إلى بعض المسلمين المتعلمين في الغرب "الذين نشأوا متعودين على التفكير بمسائل العقيدة والحياة العملية على اعتبار أنها تعود إلى عالمين منفصلين تماماً"، وأنهم بحاجة إلى تعاليم الإسلام كي يروا الصلة بين الدين والسياسة التي كانت صفة مميزة في تاريخ المسلمين.

يؤكد أسد على دور المجتمع في خلق جو اجتماعي وثقافي وسياسي تتحقق فيه الدولة الإسلامية. فقد منح المسؤولية الجماعية أهمية كبيرة مقارنة بدور أفراد المجتمع. فهو يرى أن فكرة الأخوّة الإسلامية يجب أن تترجم في فعل اجتماعي إيجابي، من خلال مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". يجب أن تكون للمجتمع الإسلامي قناعة مشتركة ورغبة مشتركة للتعاون بالمعنى الإسلامي والتطلع لتأسيس نظام إسلامي. يرفض أسد جميع أنصاف الحلول، وأن دولة إسلامية أصيلة كاملة فقط هي التي ترضي رؤيته في الدولة الإسلامية. ويرى أن تنظيم دولة إسلامية كان شرط لا غنى عنه لحياة إسلامية بالمعنى الحنيفي لكلمة إسلامية. وهنا يعتمد أسد في مناقشته على ضرورة الدولة الإسلامية على فكره الشخصي أكثر من اعتماده على آراء العلماء والأحاديث النبوية. فهو يؤكد على ضرورة التمييز بين الإسلام

وقناعات المجتمع المسلم كي يتم تفادي خطأ الاعتقاد بأنه واحدة ونفس الشيء.[٢٣]

في معرض دفاعه عن مشروعه للدولة الإسلامية، يناقش أسد مختلف النظريات الفلسفية والأيديولوجية. إذ يشير إلى أن "الغربيين أصيبوا بخيبة أمل من الدين (دينهم)، وتنعكس هذه الخيبة في الفوضى الأخلاقية والاجتماعية والسياسية".[٢٤] لقد جعله هذا الأمر يرفض الدولة العلمانية لأنها متجردة من الأخلاق. كما يرفض الرأسمالية، مشيراً بأن الحضارة ستفنى إذا ما حلت الاشتراكية مكان الليبرالية الاقتصادية أيضاً. ويرفض الاشتراكية أيضاً لأنها، حسب رأيه، ترى أن المحافظة على الحضارة منوط بإلغاء الرأسمالية وقمعها بواسطة الاشتراكية. إن الموقف الأخلاقي لكلا النظامين يعتمد فقط على نظرتيهما الاقتصادية، مع فوضى ناجمة عن علاقاتهما المتبادلة. هذا الموقف المناوئ للغرب قاد أسد إلى رفض جميع الأنظمة السياسية الغربية والليبرالية الاقتصادية والشيوعية والاشتراكية الوطنية والديموقراطية الاشتراكية، لأن لا واحدة منها، حسب رأيه، حاولت بجدية التفكير بالمشاكل السياسية والاجتماعية في ضوء المبادئ الأخلاقية المطلقة. وهنا يبدو أسد مفكراً مثالياً يتطلع إلى نظام طوباوي لأنه حتى في الدولة الإسلامية، كما يبيّن الواقع، توجد العديد من أشكال السلوك اللاأخلاقي، بضمنها تلك التي تتعارض مع الإسلام نفسه، والتي تُمارس على مختلف المستويات السياسية والحكومية فيها. ومع ذلك لم شمل مشروع أسد للدولة الإسلامية العديد من العناصر التي اشتقها من الديموقراطية الغربية، كما سنرى فيما بعد.

في مرافعته الطويلة دفاعاً عن دور الدين في التاريخ الإنساني، يستنتج أسد أن "الدافع الديني في الإنسان ليس مجرد مرحلة عابرة في التاريخ لتطوره الروحي، ولكن مصدر سام لجميع فكره الأخلاقي وجميع أفكاره الأخلاقية؛ فهو ليس نتيجة ساذجة بدائية قام عصر "التنوير" بتنميتها، بل الجواب الوحيد على حاجة حقيقية وأساسية للإنسان في كل الأزمنة وفي كل البيئات. وبكلمات أخرى، الدين هو الغريزة".[٢٥] يناقش أسد أن بناء الدولة على أسس الدين يقدم إمكانية للسعادة الوطنية أفضل من دولة مبنية على فكرة النظام السياسي "العلماني".

على أية حال، يتجاهل أسد تماماً شمولية Totalitarianism الدولة الدينية Theocracy عبر التاريخ، والمظالم والقمع الذي مارسته الدكتاتوريات الدينية. فهو يتطلع إلى عدالة مثالية وأخلاقية مجردة. كما أنه يدرك أن الدولة الإسلامية ليست مرنة جداً في توجهاته، لكنه يعتقد أنه يمكن معالجة هذه المشكلة بالاجتهاد.

يناقش أسد هدف القانون الإسلامي وأجزاءه التي يمكن أن تتغير، ودور العلماء المسلمين في تطوير الشريعة. ويعتقد أن القرآن والسنة باعتبارهما أساس القانون السياسي، ويرفض التراث الفقهي للعلماء المسلمين الذي عاشوا في القرون الغابرة، لكنه يقبل بقسم من الفقه. وهو القسم الذي يستند إلى الأحكام المعبّر عنها بمصطلحات محددة لأوامر ونواهي في القرآن الكريم والسنة النبوية.[٢٦] ويرى أسد أن القسم الأعظم من الحكم الفقهي هو نتاج لأنواع الطرق الاستدلالية للإجتهاد، ومن بينها مبدأ القياس، الذي يهيمن عليه. ويرفض القسم الأكبر منه لأنه، حسب رأيه، يمثل رؤية العلماء الشخصية، وكان متأثراً ببيئتهم الاجتماعية والثقافية والسياسية، بالإضافة إلى زمنهم. إن الكثير من الاستنتاجات الذاتية للعلماء المسلمين تعكس زمناً معيناً وعقلية معينة، بحيث لا يمكن الإدعاء بسريانها إلى الأبد. على أية حال، بلا تمييز بين الثابت والمتحول في الأحكام الإسلامية واستخدام قواعد مناسبة لرفض أي رأي فقهي، ستكون هذه مناقشة خلافية. إن رأي أسد يخالف العلماء المسلمين الذين يقبلون ما أفتى به العلماء السابقون، ويمارسون الاجتهاد في التعامل مع المسائل المستجدة. ويعتقدون أن التراث الفقهي هو نتاج الخبرات المتجمعة طوال قرون،ولا يمكن التخلي عنه بسهولة، ولكن يبقى مصدراً غنياً للمعرفة ينهل من العلماء في محاولاتهم لحل المشاكل المعاصرة. أما أسد فهو يريد أن يكون أكثر تقليدية وأحياناً بلا علمية عندما يدعي أن أحكام القرآن والسنة يُعبّر عنها بمصطلحات إيجابية في القانون: (افعل كذا) و (لا تفعل كذا) و (أنَّ كذا وكذا صح، فهو مستحب) و(أنَّ كذا وكذا خطأ، فهو منهي عنه). هذه الأحكام قد تم توصيفها فنياً كنصوص. ويضيف: إن هذه المصطلحات بحد ذاتها، ليست موضوعاً لتصارع التفسيرات؛ في الواقع هي ليست بحاجة إلى "تفسير" مهما كان، إذ أنها تامة بذاتها

وخالية من الغموض في صياغتها. يتفق جميع اللغويين العرب بأن نصوص القرآن والسنة تدل على الأحكام المتأتية من تعبير ظاهر اللفظ الذي تتشكل به.[٢٧] إن رأي أسد الآنف الذكر يناقض آراء مختلف المذاهب الإسلامية والاختلافات الواسعة بين آراء المفسرين والفقهاء المسلمين. فحتى نصوص الأحكام تُفسَّر بطرق مختلفة، مما تؤدي إلى أحكام مختلفة. كما أن أسد نفسه قد قام بتأليف تفسير وترجمة للقرآن الكريم، وكان يدرك تماماً أن القرآن نزل بلغة عرب الجزيرة، وأن الرسول (ص) استخدم نفس اللغة عندما كان يتحدث مع صحابته وقومه. إن تطور اللغة العربية مع التغيرات في استخدام الكلمات وابتكار كلمات جديدة يعني أن عرب اليوم بحاجة أيضاً إلى مراجعة التفسير من أجل فهم معنى النص القرآني والحديث النبوي. فعلى سبيل المثال، في الوقت الذي يعتبر أسد اختلاف الفهم والآراء رحمة، مستخدماً الحديث الذي يقول (اختلاف علماء أمتي رحمة)، لكنه في نهاية الكتاب يعترف بنتائج الاختلاف المدمرة، فتصبح نقمة، إذ يقول " إن عدم الاتفاق الأساسي هو حول المضمون الحقيقي للقانون الاجتماعي ـ السياسي في الإسلام. هذه النزاعات والاختلافات في الآراء لا تزيد قوانا الخلاقة، بل تزيد شكوكنا وقنوطنا وهزيمتنا الثقافية وسوء ظننا بأنفسنا وبتراثنا الأيديولوجي".[٢٨]

مشكلة المصطلح

يحذّر محمد أسد المثقفين والمفكرين المسلمين من سوء استخدام المصطلحات الغربية، ويحذرهم من خطر النظر لمشاكل المجتمع المسلم من زاوية الخبرة التاريخية الغربية لوحدها. إذ يشير إلى أنه "يجب على المرء دائماً أن يتذكر بأنه عندما يتحدث الأوربي أو الأمريكي عن الديموقراطية والليبرالية والاشتراكية والثيوقراطية والحكومة البرلمانية وغيرها، فهو يستخدم هذه المصطلحات في سياق خبرة تاريخية غربية. في هذه البيئة، فإن هذه المصطلحات لا تجد مكانها المشروع فحسب، بل هي مفهومة ببساطة".[٢٩] ثم يستنتج بأن كل فكرة سياسية أو مصطلح قد تطوّر في بيئة معينة ومرّ بخبرات تاريخية مختلفة، وقد يختزن معاني مختلفة. يناقش

أسد على سبيل المثال مصطلحات (الديموقراطية) و(المواطنين) في عصر اليونان الغابر ثم أثناء الثورة الفرنسية، ليستنتج أن "من هذا المنظور التاريخي تبدو الديموقراطية في الغرب الحديث أقرب إلى حد بعيد إلى الإسلام منها إلى فكرة التحرير في اليونان القديمة، فالإسلام يقر بأن كل البشر متساوون، ويجب أن يكونوا متساوين. ولذلك يجب أن يُمنحوا نفس الفرص للتطور والتعبير عن الذات".[٣٠]

هذه المناقشات تبدو ضرورية لتحديد شكل ومضمون الدول الإسلامية. ينتقد أسد المسلمين الحديثين الذين يصرون على أن "الدولة الإسلامية دولة ديموقراطية"، أو حتى، في الوقت الذي يكون فيه هدف الدولة الإسلامية هو تأسيس "مجتمع اشتراكي". ويرفض استخدام هذه المصطلحات قائلاً: "من التضليل الكبير تطبيق مصطلحات غير إسلامية على أفكار ومفاهيم إسلامية. إن إيديولوجيا الإسلام لديها توجه اجتماعي متميز خاص بها، وتختلف في الكثير من النواحي عن أيديولوجيا الغرب الحديث، ويمكن تفسيرها بنجاح فقط في بيئتها واستخدام مصطلحاتها".[٣١]

بالإشارة إلى استخدام مصطلح الدولة الدينية (الثيوقراطية Theocracy) في وصف الدولة الإسلامية، يرد أسد على ذلك بقول "يجب أن نقول نعم، إذا كنا نقصد بالثيوقراطية نظاماً اجتماعياً يغمر كل التشريعات الوضعية، كملاذ أخير، بما يؤمن به المجتمع باعتباره قانون إلهي DivineLaw. ولكن يجب أن يكون الجواب كلا بالتأكيد، إذ ما تم تعريف الثيوقراطية بأنها ـ كما هو معروف من تاريخ القرون الوسطى لأوربا- تمثل نظاماً تراتبياً كنسياً مع سلطة سياسية عليا: لسبب بسيط هو أن الإسلام لا يعرف الرهبانية أو الإكليروس، وبالنتيجة، لا توجد مؤسسة مشابهة للكنيسة المسيحية (التي هي هيئة منظّمة من العقيدة والأسرار Sacraments)".

هذه المناقشة التي يحتج أسد بها غير دقيقة لأن المؤسسات الدينية الإسلامية قد تطورت في البلدان المسلمة، في الواقع إن الإسلام قد أصبح هيئة منظّمة تتمتع بسلطات دينية وشرعية واجتماعية واقتصادية وغالباً سياسية. إن المؤسسات الدينية في البلدان الإسلامية قد تمثل هيئة استشارية للحكومة؛ وقد تقوم بجمع أموال الصدقات والزكاة، ولديها صلات بتأسيس المؤسسات المالية كالبنك الإسلامي أو

المنظمات الاستثمارية. ولدى المؤسسات الدينية الكثير من الفقهاء والمشايخ الذين يوجهون الجماهير المسلمة ويجيبون على مختلف المسائل الدينية والسياسية[٣٢] والاقتصادية والأخلاقية، ويتدخلون حتى في ألعاب الأطفال.[٣٣] إن بعض المؤسسات الدينية كالجامع الأزهر تقوم بقراءة بعض الأعمال الأدبية للتأكد من عدم مخالفتها للعقائد الإسلامية. وبالنتيجة، تعرّض بعض المفكرين والصحفيين والكتاب المسلمين إلى الإتهام بالردة ثم تم تقديمهم إلى المحاكمة. إن المؤسسات الدينية تصدر دائماً فتاوى تتعلق بشتى ميادين الطب والسياسة والاقتصاد والثقافة والمجتمع والاعلام. ويقوم آلاف العلماء والأئمة والوعاظ يومياً بالإتصالات المباشرة مع المسلمين سواء في المساجد أو المدارس والمؤسسات التعليمية وكذلك في وسائل الإعلام. إذن، المؤسسات الإسلامية تلعب دوراً هاماً ولها حضور كبير وتأثير واسع في حياة المجتمعات المسلمة.

مشكلة السابقة التاريخية

كما أشرنا سابقاً، خلال بحثه لتحديد مبادئ وأبرز معالم الدولة الإسلامية، واجه أسد بعض التناقضات. فبينما نراه يحذّر من إتكال كثير من العلماء على "السوابق التاريخية" باعتبارها أمثلة معيارية للدولة الإسلامية في المستقبل، يصر أسد على أن الدولة الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين كانت إسلامية بكل معنى الكلمة، وأنها كانت نموذج الدولة اللازم اتباعها. لقد بنى أسد نظريته في الدولة الإسلامية على اعتقاد أن كل ما قام به صحابة الرسول (ص) كان حقاً ومنسجماً مع الإسلام وروح الإسلام. ومثل بقية السلفية، لم يلتفت أسد لأي نقد تاريخي لسلوك الصحابة، ولم يجري مقارنة للتأكد فيما إذا كان سلوكهم ينطبق مع نصوص القرآن أو السنة النبوية. فهو يرى، كما يبدو، أن جميع "الصحابة كانوا يدركون تماماً أساليب الرسول" و أن "واجبنا الأخلاقي هو السعي إلى محاكاة الصحابة الكبار فيما يتعلق بخلقهم وسلوكهم، وكمالهم الروحي وإيثارهم ومثاليتهم وخضوعهم التام لمشيئة الله".[٣٤]

ينسى أسد الصراعات السياسية والدينية والحروب والنزاعات بين الصحابة. كما نسي أفعالهم الظالمة وأوامرهم العديدة التي تخالف الأحكام الإسلامية. كما مارس بعضهم الاجتهاد أمام النص القرآني والسنة،[٣٥] بينما يشترط أسد أن الاجتهاد مكرس فقط في الأمور التي لم ترد في القرآن والسنة. وقد ذكر المؤرخون والمفسرون المسلمون العديد من أفعال الصحابة التي تخالف القرآن والسنة صراحة.[٣٦] ولطالما حذّر أسد من النقص الموروث في الطبيعة البشرية، وهذا ينطبق أيضاً على الصحابة. فهو ينتقد أولئك الذين يرتكبون الخطأ عندما يتبعون كل جزئية من اجتهاد الصحابة في الأمور السياسية باعتبارها "سابقة شرعية" رابطين بذلك الأمة إلى الأبد: برؤية غير مبررة لا في الشريعة ولا في المعنى المشترك.

إذن لا يمكن اعتبار أفعال الصحابة إسلامية ما لم تكون منطبقة مع القرآن والسنة، كما يكرر أسد باستمرار. إن هذه الرؤية ـ أي صحة أفعال الصحابة ـ تفتقد للشرعية والنفاذ لجميع أفعالهم ما لم يتم تقييمها بأنها لا تخالف القرآن والسنة. مع ذلك يعترف أسد بأنه "في عصر الخلفاء الراشدين، صدرت العديد من الأوامر الإدارية والتشريعية التي لم تؤخذ بشكل مباشر أو غير مباشر من القرآن والسنة، بل من التفكير المحض بتعزيز كفاءة الحكومية و الحرص على المصالح العامة".[٣٧] ويلاحظ أسد أن "المتطلبات السياسية لعصر معين تختلف، من هذه الناحية، عن متطلبات عصر سبقه. وحتى في حدود فترة قصيرة تمتد بضعة عقود من السنين، اختلف الخلفاء الراشدون الأربعة في أنظمتهم الإدارية، أو يمكننا القول بمصطلح اليوم، دستور الدولة".[٣٨] إذن كان للدولة الإسلامية في صدر الإسلام أربعة دساتير مختلفة خلال فترة خمس وعشرين عاماً. يدعي أسد أن اختلاف الأساليب في اختيار كل واحد من الخلفاء الراشدين الأربعة، ترجع إلى غياب طريقة محددة مقترحة في الشريعة. فالصحابة كانوا يقومون بانتخاب رئيس للسلطة التنفيذية للدولة حسب مصالح المجتمع. على أية حال، يسلط أسد الضوء فقط على الدولة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، ويتجاهل الدول الإسلامية الأخرى كالأموية والعباسية والفاطمية والعثمانية. لا يُعرف فيما إذا كانت هذه الدول إسلامية بنظره أم لا.

كان أسد مدركاً لمشكلة سريان أفعال الصحابة في كل العصور. فقد أدرك دور الزمان والتغير في تطور الحياة الإنسانية، وتغير الأفكار السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ويعتقد أن فهماً لبيئة معينة في وقت معين قضية مرتبطة بالزمن، ويجب أن تُفهم في نطاق بيئتها الاجتماعية. إن الاجتهاد الإنساني أو التشريع الوضعي يملأ المساحة التي تركتها الشريعة فارغة. كما أن أسد يدرك أن الإسلام يقدم خطوطاً رئيسية في السياسة وإدارة الدولة دون ذكر التفاصيل. "إن حاجات المرء السياسية والاجتماعية والاقتصادية مرتبطة بالزمن، ولذلك فهي متغيرة بشدة. إن وضع أحكام متحجرة ومفاهيم جامدة قد لا تحقق العدل بيسر بسبب هذه الرغبة الطبيعية تجاه التغيير؛ أي أن الشريعة لا تحاول المستحيل. إن كون الحكم مقدساً، لا يعني استباق التطور التاريخي، أو تواجه المؤمن ليس بأكثر من عدد محدود من المبادئ السياسية؛ وفوق ذلك، فهي تترك مجالاً كبيراً لوضع الدستور، أو الأساليب الحكومية، والتشريعات اليومية إلى اجتهادات العصر المعني".[٣٩] إذن، لا يعترف أسد هنا بسريان الحكام التشريعية والإدارية التي تعود إلى مرحلة تاريخية معينة من الحكم الإسلامي. على أية حال، يمكن اعتبار ذلك الأمر أنه مجرد مناقشة نظرية لأنه على الصعيد العملي بقي أسد مستمراً بتأسيس أفكاره ونقاشاته على أرضية التصرفات والأحكام التي شرّعها الخلفاء الراشدون الأربعة.

هناك نقطة هامة أشار إليها أسد وهي أنه "لا يوجد شكل واحد فقط للدولة الإسلامية، بل عديدة؛ وأن الأمر متروك للمسلمين في كل عصر لاكتشاف الشكل الأكثر ملائمة لاحتياجاتهم ـ بالطبع بشرط، أن يكون الشكل والمؤسسات التي يختارونها تنسجم تماماً مع ظاهر الشريعة الإسلامية وأحكامها المتعلقة بحياة الأمة". إذن قد تتخذ الدولة الإسلامية عدة أشكال وتطبيقات مختلفة، وأنها ليست محددة بالخلافة أو الإمارة أو الجمهورية.

بهذه المناقشات والمقترحات، يخلق أسد صورة خيالية لدولة إسلامية. فهي دولة، كما يتصورها، مملوءة بالحب والرحمة والتعاون والاحترام والانضباط الذاتي،

والإلتزام التام بالقانون. فهي فردوس أرضي، بلا جرائم ولا منافسات، ولا انحراف، ولا طمع، ولا حسد. كل ذلك مقدّم مع بلاغة عالية والكثير من المواعظ الأخلاقية.

مبادئ الدولة الإسلامية

قام أسد بصياغة مجموعة من المبادئ الهامة ذات العلاقة بطبيعة الدولة الإسلامية وهي:

١- إن الواجب الرئيسي لمثل هذه الدولة هو تنفيذ أحكام الشريعة في جميع الأراضي التي تحت سيادتها.

لا يمكن اعتبار دولة بأنها إسلامية ما لم يتضمن دستورها مادة تتضمن بأن قوانين الشريعة التي تتعلق بالأمور العامة تشكل أساساً منيعاً لجميع تشريعات الدولة.

٢- لا تشريع وضعي أو حكم إداري، إلزامي أو اختياري، يكون نافذاً إذا وُجِدَ أنه يتعارض مع أي حكم في الشريعة.

٣- إطاعة الدولة واجب ديني ومبدأ للمواطنة. ويبقى هذا الواجب واجباً فقط عندما لا تشرّع الحكومة أفعالاً هي في الأصل محرّمة في الشريعة.

٤- مبدأ "التوافق الشعبي" يفترض أن الحكومة تنبثق إلى الوجود على أساس الاختيار الحر للناس، والتمثيل التام لهذا الاختيار.[٤٠]

بالنسبة للمبدأ الثاني، يقترح أسد تدوين هيئة دستورية تكون مهمتها تحديد فيما إذا كان التشريع ينسجم مع الشريعة أم لا، وهي المحكمة العليا. وهي مؤسسة دستورية تضم فقهاء مؤهلين وقادرين على اتخذا قرارات بشأن شرعية أي مشروع لقانون أو قرار.

بالنسبة للمبدأ الثالث، لم يشرح أسد كيف يمكن للمواطنين عدم طاعة الحكومة. فهو لم يشر إلى أية آلية معينة لعصيان أوامر الحكومة، مثلاً من خلال الاعتراض، والإضراب، التظاهرات، عزل رئيس الدولة (الأمير) أو إقصاء الحكومة.

مصدر سيادة الدولة الإسلامية

يناقش أسد المصادر التي تستمد الدولة الإسلامية منها سيادتها أو حاكميتها، كما تسميها المصادر الإسلامية. يعتقد أسد أن " افتقاد القرون السابقة للإنضباط الاجتماعي والروح المدنية في المجتمع المسلم يعود إلى الارتباك المتعلق بالأساس المفاهيمي للسلطة المتأصل في الدولة. هذا الإرتباك ربما يشرح الخنوع الذي استسلم له المسلمون ولقرون طويلة لكل نوع من القمع والاستغلال على أيدي الحكام عديمي الضمائر".[٤١] إن هذا التفسير الذي يورده أسد يصوّر مشكلة شرعية السلطة بشكل سطحي لأن أساس السلطة ومصدرها قد جرى تبريره شرعياً من قبل العلماء الذين كانوا يحظون بدعم الحكام. إن الخضوع للقمع والاستغلال كان قسم كبير منه يعود للأنظمة السياسية الدكتاتورية في الدول الإسلامية في الماضي، أكثر مما يعود إلى الإيمان بشرعية الحاكم على أسس دينية، وإن كانت مؤلفات علماء السلاطين تؤكد وجوب طاعتهم على أساس أنهم أولي الأمر الواجب طاعتهم.

إن الفكرة الكلاسيكية لحاكمية الله ترى أن الحاكمية أو السيادة Sovereignty تعود للحاكم المسلم باعتباره يمثل سلطة الدولة. وهناك رأي آخر يرى أن الحاكمية للعلماء لأنهم العارفون بالشريعة. يعتقد أبو الأعلى المودودي أن جميع البشر هم خلفاء الله في الأرض،ولكنه يؤمن أن "الحاكمية لله". فهو يرفض فكرة "حاكمية الناس" وكذلك "حاكمية الشريعة". ويرى الفيلسوف الهندي محمد إقبال أن تُمنح الحاكمية إلى الأمة (المجتمع المسلم) عندما تنتخب الأمة حكومة إسلامية. لقد كان إقبال أول من طوّر هذه الفكرة. ففي عام ١٩٣٠ أعلن أمام الجمعية العامة للرابطة الإسلامية أنه "بدلاً من منح السلطة إلى شخص واحد، يجب منحها إلى دولة دستورية".[٤٢]

يرفض أسد جميع النظريات والآراء التي تمنح حاكمية مطلقة إلى الناس، الذين بإرادتهم وحدهم يجري تشكيل جميع مؤسسات الدولة، وكذلك سن التشريعات الحالية. كما يرفض حاكمية "الإرادة الموحدة للناس" أي الإجماع. ويعزو أسد هذه الفكرة إلى قدماء الرومان الذين كانوا يقولون (صوت الناس هو صوت الله vox

populi, vox Dei والتي وجدت صداها في جميع الأفكار الغربية للديموقراطية. ويستنتج أسد بأن المصدر الحقيقي لكل الحاكمية هو مشيئة الله المعبّر عنها في أحكام الشريعة. إن الدولة الإسلامية، ولو أنها تحصل على وجودها من خلال إرادة الناس، وأنها تخضع لهم، لكنها تستمد حاكميتها من الله. ويقترح أسد أنه عندما تقرر غالبية الأمة بمنح الثقة للحكومة بزعامة قائد معين، فيجب على كل مواطن مسلم أن يلزم نفسه أخلاقياً بهذا القرار،وحتى لو كان ضد خياره الشخصي.[٤٣]

الأمير: حاكم الدولة الإسلامية

اشتقت لفظة أمير من الفعل أَمَرَ، وتعني في المصطلح التقليدي القائد، الحاكم أو أمير الجماعة. وعلى الرغم من أن لفظة أمير لم ترد في القرآن (يظهر جذر اللفظة في عبارة "أولي الأمر" في سورة النساء: الآية ٥٩ والآية ٨٣) ولكن لها أصول إسلامية حيث استخدمت لوصف قائد الجيش و الحاكم السياسي للدولة (أمير المؤمنين) وحكام الأقاليم. يستخدم أس هذا المصطلح على الرغم من وجود مصطلحات أخرى تفي بالغرض كالإمام والخليفة والحاكم، أو أكثر عصرية كالرئيس.

فيما يتعلق بصفات وانتخاب الأمير، يقترح أسد بأن هذه التفاصيل يجب أن يتم تحديدها من قبل المجتمع وبموجب مصالح الأمة ومقتضيات العصر. وينطبق الشيء نفسه على فترة ولاية الأمير للحكم. وضمن منحى ديموقراطي غربي، يرى أسد ضرورة أن يكون حكم الأمير لفترة محددة من السنين مع الحق بإعادة انتخابه. ويمكن عزله عن منصبه في حالة بلوغه سناً معينة، أو تم إثبات أنه لم يعد مخلصاً في أداء واجبه، أو لا يملك الوضع الصحي أو العقلي الذي يؤهله للإستمرار بمنصبه.[٤٤] يفضّل أسد النظام الرئاسي المشابه للنظام الأمريكي، مقترحاً أن يكون الأمير رئيساً للبلاد ورئيساً للوزراء.[٤٥]

يرى أسد أنه يجب انتخاب الأمير بكل حرية من قبل الشعب. كما أنه يُعتبر ممثلاً للشعب ليس في السلطة التنفيذية فحسب، بل في السلطة التشريعية أيضاً. يعتقد أسد إن "تركيز جميع المسؤوليات التنفيذية بأيدي شخص واحد هو الأكثر ملائمة

لأغراض السياسة الإسلامية". إن الأمير ملزم بالتشريعات الوضعية التي يسنها مجلس الشورى، وكذلك بقرارات المجلس في المسائل الهامة في السياسة".[٤٦] إن طاعة الأمير واجب ديني. ويستند أسد في تبرير هذه الفكرة على بعض أحاديث النبي(ص) بقوله (من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني. وإنما الإمام جُنّة يقاتل من ورائه ويُتقى به)، وقوله (من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه).[٤٧]

على الرغم من كل هذه السلطات المطلقة والموقع المقدس للأمير ، يناقش أسد بأن الدولة الإسلامية ليست ثيوقراطية، في حين أنه يمنح الأمير سلطة تشابه سلطة الرسول (ص)، بل ربما أكثر، عندما يربط طاعة الأمير بطاعة الله عز وجل. مع ذلك ينكر أسد أن يكون "نائب حكم الله في الأرض". وينصح أسد بطاعة الأمير حتى لو قام الأمير بعمل ضد رغبة الناس، أو حتى ضد الشريعة. ويبرر أسد دعوته هذه بمجموعة من الأحاديث المنسوبة للرسول (ص) تطلب من المسلمين السكوت على كل ما يفعله الأمير لمجرد أنه يقيم الصلاة في الناس.[٤٨] لا يناقش أسد صحة سند ومتن هذه الأحاديث التي يُعتقد أنها موضوعة بعد وفاة الرسول (ص) بزمن، وخاصة في العصر الأموي. كما لم يناقش أسد دلالاتها السياسية والشرعية، وخطورة الأخذ بها في العصر الحالي.

الأكثر من ذلك فإن أسد يمنح الأمير سلطة شرعية عندما يصر على أن يكون الأمير رئيساً لمجلس الشورى، أي البرلمان. وأن البرلمان لا يملك الحق في سحب ثقته بالحكومة، لأن أعضاء المجلس ملزمون بالولاء والطاعة للأمير، باعتبارهم جزء من الشعب الملزم بطاعته أيضاً. لحسن الحظ، لا يشترط أسد أن يكون الأمير على معرفة بالشريعة أو يكون قد درس العلوم الإسلامية، وإلاّ سيؤدي ذلك إلى أن يصبح منصب الأمير على الزعامات الدينية والفقهاء وحدهم دون غيرهم.

يناقش أسد مسألة احتمال إقالة الأمير من منصبه "في حالة اتهامه بالتقصير وأنه يحكم وبقصد خلافاً للقانون الإسلامي". ويقترح أسد "لو تم بواسطة استفتاء، اتفاق

غالبية الشعب على مخالفة الأمير، فيجب أن يعتبر نفسه معزول قانونياً، حيث تتوقف بيعة الناس له عن النفاذ".[49] يعتقد أسد أن السبب الوحيد لعزل الأمير هو خرقه للشريعة؛ لكن أسد لم يذكر هل أن خرق الأمير للدستور أو قوانين البلد يكون سبباً لعزله أم لا. وهذا ناشئ من اعتبار أن القوانين أو التشريعات الوضعية لا تملك أساساً إسلامياً، ولذلك لا تُعتبر جزء من الشريعة. من جانب آخر يتضمن مقترح أسد بصدد إجراء استفتاء لعزل الأمير غموضاً لأنه يبقى من غير الواضح من الذي يحدد إذا كان الأمير قد خرق القانون الإسلامي؟ هل هو مجلس الوزراء، الذي يسيطر الأمير عليه؟ هل هو مجلس الشورى، الذي يرأسه الأمير أيضاً حسب مشروع أسد؟ والذي جميع أعضائه ملزمون بطاعة الأمير قانونياً ودينياً، كما يرى أسد؟ هل هم أعضاء الأحزاب الإسلامية، وخاصة المعارضة السياسية؟ إن المؤسسة الدستورية الوحيدة التي يمكن أن تمتلك مثل هذه السلطة ـ أي عزل الأمير ـ هي المحكمة العليا، لكن أسد لم يذكر ذلك.

يرتكب أسد خطأ كبيراً عندما يقارن بسذاجة بين نظامه المقترح مع نظام الديموقراطية الغربية، وينصح المسلمين بأنه "عندما يقبلون بنظام الرجل الواحد في الحكم لدولتهم ـ المعروف اليوم بالنظام الأمريكي ـ سيدركون أن مبدأً قد أمر به الرسول (ص) بصورة غير مباشرة قبل ثلاثة عشر قرناً من قبل".[50] فشتان بين النظام الذي يقترحه أسد والذي يتمتع فيه الأمير بسلطات سياسية وقانونية ودينية مطلقة وبين النظام الأمريكي الذي يخضع فيه الرئيس إلى الكونغرس.

مجلس الشورى: البرلمان الإسلامي

يستند مشروع أسد للدولة الإسلامية على مبدأ قرآني هو الشورى، إذ يقول تعالى (وأمرهم شورى بينهم) (الشورى: ٣٨). يرى أسد أنه يجب اعتبار هذا النص أساسياً ومبدأً نافذاً على كل الفكر الإسلامي المتعلق بإدارة شؤون الدولة. ويضيف أسد أنه هذا المبدأ شامل بحيث يشمل كل قسم من الحياة السياسية، كما أنه يعبّر عن ذاته ولا لبس فيه بحيث لا توجد هناك أي محاولة لتفسيره عشوائياً بهدف تغيير

غرضه الأصلي.[٥١] إن هذا المبدأ يمثل القاعدة الوحيدة في النظام السياسي للدولة الإسلامية. وقد يُفسّر بأنه مشاركة الناس في شؤون الدولة والحكومة. يعتقد بعض العلماء المسلمين، أمثال أسد، أن مبدأ الشورى بمثابة الخيار الديموقراطي في الإسلام. ويبقى أسد متمسكاً بالسابقة التاريخية لحكم الخلفاء الراشدين. ورغم أنه يعي جيداً أنهم لم يكونوا أنفسهم ملتزمين بمبدأ الشورى أبداً، لكن أسد يحاول تبرير عدم التزامهم بهذا المبدأ ويطرح بعض الحجج مثل سعة الدولة الإسلامية وصعوبة الاتصالات؛ والوعي السياسي الذي كان يعيش بشكل عام في مرحلة الطفولة لدى المسلمين؛ الخطر الناجم عن تلوّن الآراء السياسية بالمصالح القبلية.[٥٢] وكل هذه الحجج يمكن ردها، مثلاً يمكن تصور تشكيل مجلس الشورى يقتصر على الصحابة المقيمين في المدينة. كما يمكن أن يضم المجلس ممثلي القبائل، بشرط أن يقيموا في المدينة بشكل دائم ـ مع العلم أن كثير من رجال القبائل قد أقاموا في المدينة بعد إسلامهم ـ حيث يقيم الخليفة وكبار رجال الدولة الإسلامية. إن أسلوب التمثيل ليس جديداً في الإسلام أو قبل الإسلام، وقد مارسته القبائل العربية قبل الإسلام. كما مارسه الرسول (ص) نفسه عندما طلب من وفد المدينة في بيعة العقبة الثانية أن يختاروا بين بينهم إثنا عشر رجلاً كي يشهدوا على الاتفاق نيابة عن الأنصار.[٥٣] أما أن سعة الدولة وضعف الاتصالات فيُرد عليه بأن البيعة للخليفة الجديد كانت تؤخذ له في الأقاليم، ثم يأتيه من يبلغه بيعة أهل ذلك الإقليم له. كما أن الإتصالات كانت قائمة على الرغم من ضعفها، فتعيينات وإقالات حكام الأقاليم والقضاة وأمراء الجيوش كانت تتم بالبريد. كما أن الأوامر الإدارية وجباية الخراج والزكاة والشكاوى لدى العاصمة، كانت تتم بتلك الوسائل التي يعتبرها أسد ضعيفة. فلماذا يمكن إدارة كل شؤون الدولة بوسائل الإتصالات الضعيفة ولا يمكن ذلك في تشكيل مجلس الشورى الذي يقوم، وفق أصحاب نظرية الشورى، بالاشراف على أداء الخليفة والحكومة؟

أما فيما يتعلق بانخفاض الوعي السياسي بين المسلمين بشكل عام في ذلك العصر، فالمجلس يجب أن يتشكل، حسب مشروع أسد، من الأشخاص المؤهلين

والمعروفين بكفاءتهم السياسية، وليس من الأفراد العاديين. أما ما يتعلق بالدفاع عن مصالح القبيلة بدلاً من المصلحة الإسلامية أو الوطنية، فإن أسد نفسه يذكر أن الخليفة الأول أبو بكر الصديق قد قام بتشكيل مجلس من زعماء القبائل ورؤساء العشائر.[٥٤] يفتقد هذا المجلس لأي أساس قرآني أو من السنة ولكنه عرف قبلي يحاول أسد أن يضفي الشرعية عليه. فهو يريد تبرير عدم الحاجة إلى انتخاب أعضاء المجلس لأن زعماء القبائل يُعتبرون ممثلين للشعب.

إن قاعدة الشورى بقيت مجرد نظرية تاريخية ولم يتم انتخاب مجلس شورى في أية دولة إسلامية في أية مرحلة تاريخية. ولكن العلماء المسلمين الحديثين والمفكرين الإسلاميين يسعون إلى بناء نظرية إسلامية للدولة على أساس هذه القاعدة باعتبارها استجابة تقابل الدولة الغربية الحديثة والفكر السياسي الغربي الذي ما زال يمثل تحدياً كبيراً للفكر الإسلامي. وعلى الرغم من أن الآية القرآنية (وأمرهم شورى بينهم) لا تتضمن أي معنى للإنتخاب، لكن معظم العلماء المسلمين يستنتجون بأنها تتضمن ذلك المعنى. إن الآية تتحدث عن المشورة بين المسلمين، وتنصحهم بمناقشة أمورهم مع بعضهم البعض قبل اتخاذ أي قرار. وهذا يفسر اقتراح بعض العلماء المسلمين بتأسيس مجلس استشاري مهمته تقديم المشورة لرئيس الدولة.

وحسب رأي أسد، إن الشورى تعني أن الشعب ينتخب ممثليه من خلال انتخابات عامة، ثم يقوم نواب الشعب بتشكيل البرلمان، مجلس الشورى، الذي يمثل السلطة التشريعية والذي قراراته ملزمة للجميع. يؤمن أسد بأن الرجل والمرأة يجب أن يشاركا في التصويت في انتخابات حرة وعامة لتشكيل مؤسسة تمثيلية حقيقية للسلطة التشريعية. ويرفض أسد تعيين أعضاء المجلس، رغم السلطة الكبيرة التي يمنحها للأمير الذي يُعتبر تجسيداً لإرادة الشعب. يرى أسد أن المجلس بحد ذاته يجب أن يكون ثمرة الشورى بكل معنى الكلمة. لا يعزز أسد رأيه هذا من خلال اعتماده آيات من القرآن الكريم أو الأحاديث النبوية، لكنه يبدو هنا متأثراً جداً

بالنظام الديموقراطي الغربي في الانتخابات. كما يطالب أسد بأن تجري مناقشة مؤهلات المرشحين لمجلس الشورى علناً ثم يصوّت على أصحابها.

يشترط أسد، استناداً إلى بعض الأحاديث النبوية، بأن يتم تجنّب عرض المرء نفسه لتولي منصباً عاماً. ويستنتج أن "طلب المرء لنفسه بتولي منصباً إدارياً، وبضمنها رئيس الدولة، أو لانتخابه في الجمعية التمثيلية (البرلمان) يجب أن يعتبر سبباً في عدم تعيين أو انتخاب ذلك الشخص". [٥٥] ويحتج أسد بالحديث الشريف (لا تسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وُكّلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها) والحديث (إنّا والله لا نولّي على هذا العمل أحداً سأله ولا أحداً حرص عليه). يبدو هذا المنع من طلب منصب أو مسؤولية أقرب إلى منح صاحب الأمر تعيين أشخاص في مسؤوليات ممن يكونون بعيدين عن المطامع الشخصية، منه إلى تحريم أصحاب الكفاءة من التطلع إلى مواقع يجدون في أنفسهم الكفاءة لتحمل مسؤوليتها. فالقرآن الكريم يتحدث عن النبي يوسف (ع) الذي رشح نفسه لتولي منصب وزير المالية في دولة فرعون مصر، عندما (قال اجعلني على خزائن الأرض، إني حفيظ عليم) (يوسف: ٥٥). كما أن الصحابة أنفسهم طالبوا بالخلافة وتنازعوا عليها في سقيفة بني ساعدة والرسول (ص) مسجى على فراشه لم يدفن بعد. كما تنازع أهل الشورى الستة،وهم من كبار الصحابة. ولم ينكر أحد من الصحابة عليهم ،وأقروهم ذلك التنازع. إن منع الأفراد والجماعات من التطلع لتولي المناصب والمسؤوليات، كما يقترح أسد، سيؤدي إلى إعاقة نشاطات الشخصيات والأحزاب السياسية التي تتطلع إلى استلام السلطة والحكم.

ويشترط أسد أن يكون أعضاء المجلس إطلاع بأحكام الشريعة ومعرفة بالنصوص القرآنية والسنة النبوية، وكذلك بالأمور السياسية والدولية والاجتماعية. إن شرط الإطلاع بأحكام الشريعة يقصد به الإلمام العام بالحلال والحرام وأصول الدين وضرورياته، كأي مثقف مسلم. أما إذ كان يُقصد به التخصص بالفقه والتفسير والسيرة، فهذا يعني أن يكون أعضاء المجلس من خريجي المدارس والجامعات

الدينية. الأمر الذي يؤدي إلى هيمنة طبقة رجال الدين على البرلمان، ويُحرَم المجلس من الكفاءات العلمية والسياسية والإدارية والقانونية والاقتصادية في البلاد.

إن أهم وظيفة لمجلس الشورى هي تشريع القوانين والقرارات العامة، وبالذات في الشؤون التي سكتت عنها النصوص الدينية المتمثلة في القرآن والسنة. وكلما دعت مصلحة البلاد إلى تشريع، يقوم المجلس بالنظر في نصوص الشريعة بحثاً عن مبدأ أو قاعدة عامة ذات علاقة بالمسألة التي يريد التشريع لها. فإذا كانت تلك القاعدة بمتناول اليد، فيكون التشريع ضمن المبدأ الشرعي المنصوص عليه. ولكن في غالب الأحيان، كما يشير أسد، يواجه المجلس بمشاكل لم تتحدث عنها الشريعة مطلقاً. في مثل تلك الحالات يجب على المجلس سن تشريع، آخذاً بنظر الاعتبار روح الإسلام ومصلحة الشعب.[٥٦]

يفترض أسد أن قرار المجلس يجري اتخاذه بناء على قاعدة الأكثرية البسيطة في القضايا التشريعية العادية، وثلثي أصوات المجلس في القضايا الهامة والمصيرية، مثلاً طلب حل الحكومة، تعديل الدستور، إعلان الحرب وغيرها. ويرفض أسد مناقشة رأي بعض المسلمين الذي مفاده أن الإجراء التشريعي المتخذ بالأغلبية ليست بالضرورة أن يكون إجراء "صحيحاً" أو يمثل "الحق". يتخذ أسد موقعاً براغماتياً عندما يناقش بأنه لا ضمان بأن قرار الأكثرية أو الأقلية يكون دوماً على صواب. ويؤكد أن "البشر عرضة دائماً لارتكاب الخطأ في الحياة الإنسانية؛ ولذلك لا خيار لنا سوى في التعلم من خلال التجربة والخطأ ثم القيام بالتصحيح".[٥٧] مع ذلك يبقى أسد مقتنعاً بأن الخلفاء الراشدين لم يرتكبوا في حياتهم أي خطأ، كما يبقى يرجع إلى أفعالهم كأساس في مشروع الدولة الإسلامية.

العلاقة بين الحكومة والبرلمان

بحسب مشروع أسد، فإن الأمير يرأس الحكومة، ولكنه في نفس الوقت رئيس مجلس الشورى، يوجّه النشاطات ويترأس -شخصياً أو عبر وفد- مشاورات المجلس. يبرر أسد هذا الموقع الفريد للأمير بقوله "إن فكرة خضوع الدولة لسلطة القانون

الإلهي، لا يمكن أن يوجد فصل راديكالي بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية للحكومة ذي أهمية كبيرة، وخاصة في المساهمة الإسلامية في النظرية السياسية".[٥٨] هذا التصور التقليدي يعود إلى السوابق التاريخية للدولة الإسلامية وإلى بساطة الإدارة في الحكومة الإسلامية في صدر الإسلام، ولكن أسد يتجاهل تطور المؤسسات الحكومية في الدولة الإسلامية على مدى الزمن، وكذلك عواقب وضع السلطات التنفيذية والتشريعية بيد الأمير وحده، الأمر الذي سيؤدي إلى خلق الدكتاتورية. يدافع أسد عن هذه القضية بقوله "إن دمج الحكومة بالبرلمان من خلال الأمير (الذي وظيفته كرئيس للجمعية التشريعية تجعل منها نتيجة طبيعية وضرورية لوظيفته كرئيس للدولة)، و نقدر أن نتغلب على ازدواجية القوة التي تضع البرلمان والحكومة في أوربا وأمريكا في وضع معارضة بعضها البعض، وتجعل الحكومة البرلمانية غير عملية أو حتى غير مجدية".[٥٩]

يبدي أسد تحليلاً سطحياً لعلاقة الشرعية بين السلطتين التنفيذية والتشريعية. فهو يريد تفادي مشكلة لا يمكن اجتنابها وهي الصراع بين القوتين من خلال وضعهما معاً تحت سلطة الأمير. إن تسطيح الفكرة قد يستنفذ الوظيفة الرئيسية للبرلمان، ويجعله مجرد تابع للحكومة. يبدو أن أسد قد خلط بين نوعين من الشورى. فمن جهة، تتمثل في مجلس الشورى الذي ينتخبه الشعب، والذي يمثل برلمان الدولة الإسلامية، كما يقترح أسد. ومن جهة أخرى تتمثل فكرة الشورى في "المجلس الاستشاري" أو "مجلس الأمن القومي" الذي يقوم الأمير بتعيين أعضاءه الذين يكونون من ذوي التعليم العالي والمتخصصين في الشؤون السياسية والاقتصادية والقضائية والأمنية والإستراتيجية. ومهمة هذا المجلس هو تقديم المشورة والمقترحات سواء للحكومة أو رئيس الدولة. إن أسد يتحدث عن وظيفة هذا المجلس، لكنه يعزوها إلى البرلمان أو مجلس الشورى. يمكن توضيح ارتباك أسد من خلال إصراره على أن معنى الآية (وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله) (آل عمران: ١٥٩) يفيد بأن الأمير ملزم بإتباع قرار مستشاريه. ولكن علماء الإسلام ومفسري القرآن، وكما يعترف أسد به، يرون أن قائد الشعب ملزم بطلب

استشارة الآخرين، لكنه يبقى له الخيار في الأخذ بالاستشارة أو رفضها، والعمل وفق ما يرتأيه هو.

المحكمة العليا

يناقش أسد مشكلة الصراع الذي قد ينشأ بين الحكومة والأمير من جهة، ومجلس الشورى من جهة أخرى. في الديموقراطيات البرلمانية الغربية، يجري حل هذا النزاع سواء عبر استقالة الحكومة ثم تشكيل حكومة جديدة يصوّت البرلمان عليها بالثقة، أو حلّ البرلمان وإجراء انتخابات مبكرة ثم تشكيل حكومة جديدة. وقد تحدث أزمات دستورية مثل عدم دستور قرار اتخذه رئيس الدولة أو الخلاف على تفسير مادة في الدستور وغيرها، والتي لا يمكن حلها بالطريقتين الآنفتي، بل يجري رفعها إلى مؤسسة مختصة غالباً ما تكون المحكمة الدستورية.

فيما يتعلق بالدولة الإسلامية، يقترح أسد تأسيس نوع من المحاكم المختصة بالقضايا الدستورية. وتمتلك هذه المحكمة: ١- الحق والواجب للتحكيم بين جميع النزاعات بين الأمير ومجلس الشورى، ٢- حق النقض ضد أي عمل تشريعي يصادق عليه المجلس أو أي قرار إداري قام به الأمير، والذي حسب رأي المحكمة يخالف نص قرآني أو السنة. في الحقيقة يجب أن تكون هذه المحكمة الحارس على الدستور.[٦٠]

يشترط أسد أن يجري اختيار أعضاء المحكمة العليا من بين أفضل الفقهاء. يجب أن يجري اختيارهم من قبل مجلس الشورى من بين قائمة تضم أسماء المرشحين لتولي عضوية المحكمة، والذين وافق عليهم الأمير، أو العكس بالعكس، أي يعرض المجلس مجموعة من أسماء المرشحين ثم يختار الأمير من يشاء من بينهم. ويرى أسد أن يكون تعيين قضاة المحكمة مدى الحياة. وفي حالة استقالتهم أو تقاعدهم، يجب عليهم الامتناع عن تولي أية وظيفة أو منصب في الدولة، سواء كان بالانتخاب أو التعيين، براتب أو مجرد منصب فخري. يبرر أسد هذا الشرط بأنه يجب أن يبقى أعضاء المحكمة بعيداً عن أي طموح أو إغراء للتعاون مع أي

حزب سياسي أو جماعة ذات مصلحة. إن تحديد أعضاء المحكمة العليا بالفقهاء وحدهم يمكن فهمه أنه يهدف إلى أدائهم الوظيفة الثانوية، أي إبداء الرأي في مطابقة اللوائح والتشريعات والقرارات الصادرة من المجلس أو الحكومة للشريعة الإسلامية. ولكن الوظيفة الرئيسية هي البت في النزاعات الدستورية. وهذه الوظيفة بحاجة إلى متخصصين في القضايا القانونية والسياسية والدستورية. لذلك يجب أن تضم هذه المحكمة قضاة ذوي خبرة ومتخرجين من جامعات عصرية.

الأحزاب السياسية

يتبنى أسد في مشروعه للدولة الإسلامية فكرة تمثيل الأحزاب السياسية في السلطتين التنفيذية والتشريعية. إذ باستطاعة الأحزاب السياسية أن تتمثل في مجلس الشورى من خلال انتخابات عامة. كما يمكن تعيين ممثلين عن الأحزاب في الحكومة كوزراء يشاركون الأمير في المسؤوليات المخولة لهم. تعتمد سياسة الحكومة على التسويات بين مختلف برامج الأحزاب. إن هذا النظام يختص بالنظام البرلماني، أي يكون رئيس الوزراء صاحب السلطة العليا في البلاد، لكن أسد، كما ذكرنا آنفاً، يفضل النظام الرئاسي في الحكم والمشابه للنظام الأمريكي. فحسبما يراه أسد، أن "النظام الرئاسي" هو أقرب إلى متطلبات الحكومة الإسلامية من نظام "الحكومة البرلمانية" حيث يتقاسم السلطات التنفيذية بين مجلس الوزراء Cabinet والبرلمان الذي يشرف على أداء الحكومة وقراراتها. يستنتج أسد أن "جميع السلطات الإدارية والحكومية يجب تخويلها للأمير وحده، كما يجب أن يكون الأمير المسؤول الأول عن مجلس الشورى، وأن يكون مسؤولاً عن الناس وسياسات الحكومة. أما الوزراء فلا يتعدى دورهم أن يكونوا مساعدين إداريين أو "سكرتيرين Secretaries" ، يتم تعيينهم من قبله وفقاً لإرادته، ويكونون مسؤولين أمامه لوحده فقط".[٦١] سبق أن ناقشنا نقاط الضعف في تولي الأمير مسؤولية الإشراف على الحكومة والبرلمان. أما ما يتعلق بتعيين الوزراء، فيمكن للأمير تعيين الوزراء في النظام الرئاسي فقط.

تتمتع الأحزاب السياسية بحرية التعبير عن آرائها وتوجيه الانتقادات التي تعتبر من الحقوق الأساسية لكل مواطن في الدولة الإسلامية. وباستطاعة الأحزاب السياسية العمل بحرية، والدعاية لأفكارها، والدفاع عن برامجها. لم يذكر أسد فيما إذا كانت الأحزاب السياسية تقتصر على الأحزاب السياسية الإسلامية أم يمكن للأحزاب العلمانية والوطنية العمل والمشاركة في الحياة السياسية في الدولة الإسلامية، ولكنه يلمّح إلى هذا المعنى عندما يشترط أن لا تكون آراء ومواقف الأحزاب السياسية مخالفة للأيديولوجيا التي تستند الدولة عليها.[٦٢] يبدو من الواضح أنه لا الأحزاب السياسية غير الإسلامية ولا أحزاب غير المسلمين يمكن أن يُسمح لها بالعمل في الدولة الإسلامية. من جانب آخر لم يذكر أسد هل أن الأمير ينتمي أو يمثل حزباً سياسياً محدداً أثناء الانتخابات الرئاسية، أم لا.

الأقليات الدينية في الدولة الإسلامية

يوافق أسد على أن الدستور الإسلامي يجب أن يضمن الحريات الدينية والسياسية لجميع الطوائف غير المسلمة التي تعيش في الدولة الإسلامية. بالنسبة للنظام الرئاسي، يمكن للأمير تعيين غير مسلمين في مناصب الدولة والوزراء. ويبرر أسد هذا، بأنه لا يمنع التميز غير المنصف ضد المواطنين غير المسلمين فحسب، بل يجعل هناك إمكانية أمام الحكومة للإستفادة من كل الكفاءات والمواهب الموجودة في البلاد. وعلى الرغم من هذا المقترح، لكن أسد يبقى حذراً من مسألة تعيين غير مسلمين في وظائف هامة أو مناصب رئيسية لأنهم غير موثوق بهم، حسب رأيه. إذ ينظر أسد بريبة إلى غير المسلمين، ويشكك في ولائهم للدولة الإسلامية، إذ يقول "لا يمكن للمرء أن يهرب من الحقيقة التي تقول بأن المواطن غير المسلم ـ مهما بلغت استقامته الشخصية وولاءه للدولة ـ لا يمكن، لأسباب نفسية، الافتراض بأن يعمل بإخلاص من القلب من أجل الأهداف الأيديولوجية للإسلام؛ وللإنصاف، لا يمكن الطلب منه أن يفعل ذلك. من جانب آخر، لا توجد منظمة أيديولوجية (سواء كانت مبنية على عقيدة دينية أو غيرها) تعهد توجيه أمورها إلى أشخاص لا يؤمنون

بأيديولوجيتها". [٦٣] يبرر أسد هذا الموقف من خلال تفسيره الآية الكريمة (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) (النساء: ٥٩)، بأن من يتسلم السلطة العليا في الدولة الإسلامية، والمسؤولين عن تشكيل سياساتها، يجب أن يكونوا دائماً من المسلمين". [٦٤] يبدو أن أسد قد فهم بأن المقصود بلفظة (منكم) هو (من المسلمين). ويحتج أسد بآية أخرى تؤكد على (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (الحجرات: ١٣)، ليستنتج : "يجب أن يجري اختيار الشخص على أساس الجدارة فقط؛ وهذا يحول دون أي تفكير بالعنصر أو الأصل العائلي أو الوضع الاجتماعي السابق". [٦٥] إذن حسبما يرى أسد، فديانة الشخص تلعب دوراً هاماً في مسألة تعيينه في منصب هام في الدولة الإسلامية.

لم يعط أسد أي توضيح بالنسبة لنظرته لغير المسلمين عند انتمائهم إلى الأحزاب السياسية القائمة، أو عندما يريدون تأسيس أحزاب غير إسلامية خاصة بهم. كما لا يوجد أي توضيح فيما إذا كان باستطاعة غير المسلمين المشاركة في الانتخابات العامة، أم تجرى انتخابات خاصة بالمواطنين غير المسلمين، كما اقترح ذلك أبو الأعلى المودودي.

يرى أسد أنه باستطاعة غير المسلمين المشاركة في الدفاع عن الدولة الإسلامية، ولكنهم معفوين من أداء الخدمة العسكرية لقاء دفعهم ضريبة خاصة تسمى الجزية. وعدا دفع الجزية وهم صاغرون، لا يقترح أسد أية وسيلة يمكن من خلالها حفظ كرامتهم. الجدير بالذكر أنه توجد في الشريعة الإسلامية قاعدة (المعاهدون) التي تنظم العلاقة بين الدولة الإسلامية والرعايا غير المسلمين دون الحاجة لدفع الجزية المذلة. [٦٦] إذ يكونون ملزمين بقوانين الدولة، ويؤدون الخدمة العسكرية، ويتولون مختلف المناصب غير الدينية أو القضائية والسياسية. ولكن باستطاعتهم أن يكونوا أعضاء في مجلس الشورى، أو مسؤولين كبار في مناصب فنية وإدارية وعلمية.

يصر أسد على اعتبار غير المسلمين في الدولة الإسلامية مواطنين من الدرجة الثانية. وقد يعود ذلك إلى عدة أسباب:

١- يعكس هذا الموقف قناعة حقيقية تجاه غير المسلمين، مبنية على المصادر الشرعية الإسلامية والنصوص الدينية كما فسّرها وفهمها أسد.

٢- يمثل هذا الموقف من غير المسلمين تأثراً بالعلاقة التاريخية بين المسلمين والهندوس في شبه القارة الهندية. إذ أن جميع المسلمين الباكستانيين يرفضون السماح للهندوس بلعب أي دور سياسي أو المشاركة في أي منصب حكومي.

٣- يحاول أسد قطع علاقاته تماماً بغير المسلمين، وبالخصوص خلفيته اليهودية. إن موقفه قد يمثل رد فعل نفسي ـ اجتماعي ضد نظرة المسلمين العامة والمعادية لليهود. إذ يسعى أسد أن يثبت نظرياً بأنه أيضاً، كمسلم، لدي موقف معادي لليهود. قد يعطي هذا الموقف الحاد انطباعاً أمام المسلمين بأنه مسلم مخلص، وليس لديه أي تعاطف مع غير المسلمين. في الواقع ما زال كثير من المسلمين ينظرون بريبة إلى المعتنقين الأوربيين، مشككين بصحة إسلامهم.

المذاهب الإسلامية

أثناء مناقشته لفكرة تقنين Codification الشريعة الإسلامية، يواجه أسد مشكلة تتعلق باختيار أي من المذاهب الإسلامية (الحنفية، الشيعة، أم الصوفية) باعتباره مذهباً تسير الدولة الإسلامية وفق أحكامه ورؤيته. يشير أسد إلى أنه يجري تقديم المسلمين من خلال صرح ضخم متعدد الوجوه للنتاج الفقهي والتفسيرات وصلتنا من قبل علماء ومدارس الفكر طوال ألف عام مضى. ولكن يلاحظ أسد، أن هذه الاستنباطات والتفسيرات ليست كثيرة في عددها فقط ومعظمها معقد، ولكنها كثيراً ما تتعارض مع بعضها البعض في غالبية النقاط الأساسية في الشريعة. أي نظام فقهي يجب على الدولة الاسلامية العمل به كأساس لتقنين الشريعة؟ [٦٧] يجد أسد أن هذه المسألة تتضمن مشكلتين:

١- لا أحد من المذاهب الفقهية ينسجم حقاً مع حاجات عصرنا، لأنها تمثل نتائج استنباطات مرتبطة بخبرات زمن يختلف كلياً عن زمننا.

٢- في دولة تدعي أنها إسلامية، هل يجب أن يكون المذهب الفقهي مقبولاً فقط من قبل قسم من الشعب (حتى لو كان هذا القسم يشكل الغالبية العظمى من سكان الدولة)، لأنه مفروض على أقلية من الشعب وضد رغبتها؟ إن مثل هذا الإجراء العشوائي قد ينتهك المبدأ القرآني في الأخوة والمساواة بين جميع المسلمين.

يشترط أسد أنه على الدولة الإسلامية أن يعترف قانونها، الذي يجب أن يكون مقبولاً من قبل جميع المواطنين المسلمين، بالمذاهب الفقهية التي ينتمي إليها مواطنوها. ولحل هذه المشكلة، يقترح أسد أن يقوم مجلس الشورى بتشكيل هيئة مصغرة من العلماء الذين يمثلون مختلف المذاهب الإسلامية، ولديهم مؤهلات ومعرفة بالقرآن وعلم الحديث، وتخوّل إليهم مهمة تقنين الشريعة.

مساهمات محمد أسد في الفكر السياسي الإسلامي

يُعتبر محمد أسد واحداً من المنظّرين المسلمين في الفكر الإسلامي منذ أن كان يناقش بعلمية قضايا الدولة الإسلامية والدستور الإسلامي، ثم صاغ نظرية سياسية-شرعية لها. تعتمد نظريته على الفقه الإسلامي، وعلى فهمه الذاتي لوظيفة وأهداف الدولة الإسلامية، وعلى التجارب السياسية الغربية. قدّم أسد رؤية جديدة لقضية تقليدية هي مسألة الحكم الإسلامي، من خلال اعتماده بصورة رئيسية على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ثم على سيرة الخلفاء الراشدين. لقد وضع جانباً ـ نظرياً على الأقل ـ جميع الخبرات الفقهية المتراكمة التي أنتجها الفقهاء والمفسرون المسلمون عبر قرون معتبراً إياها أنها مرتبطة بزمن معين. إذن يفتح أسد الباب في إعادة التفكير بالطريقة التي بواسطتها يتم التعامل مع المشاكل الحالية، وليس بالعودة إلى الحلول التاريخية التي تنتمي إلى مرحلة زمنية معينة وإلى مجتمعات معينة، بل باستخدام أساليب عصرية في تحليل المشكلة وإيجاد حل لها، مع الأخذ بنظر الاعتبار البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

يجب ملاحظة مساهمات أسد في الفكر السياسي الإسلامي من زاويتين هما:

١- لقد عرض أفكاره ومشروعه في نهاية النصف الأول من القرن العشرين. ففي عام ١٩٤٨ نشر أسد أول مسودة لدستور إسلامي IslamicConstitution-Making يفترض أنه يفي بمتطلبات مشروع الدولة الإسلامية. في عام ١٩٦١ قام بتنقيح وتوسيع تلك المسودة ونشرها في كتاب بعنوان مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام The Principles of State and Government in Islam . في تلك الفترة لم يكن الفكر الإسلامي متطوراً فيما يتعلق بمسائل الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية والدستور الإسلامي والمؤسسات السياسية الإسلامية. لقد كانت هناك أفكار ومفاهيم قليلة متداولة والتي طرحت بعض القضايا السياسية الإسلامية كالخلافة والشورى والعلاقة بين الحاكم والمحكوم.

إن الفكرة الحديثة للدولة الإسلامية نشأت من تفاعل ورد فعل المسلمين تجاه إلغاء الخلافة في تركيا عام ١٩٢٤. ففي عام ١٩٢٢ نشر محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) كتابه "الخلافة" الذي يدافع فيه عن إقامة نظام الخلافة واستمرار وجوده، والربط بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. لقد كان تيار المناصرين لتأسيس خلافة إسلامية قد نشأ من معارضة تيار آخر ينفي مصطلح "الحكومة الإسلامية". ففي عام ١٩٢٥ نشر الشيخ علي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦) كتابه "الإسلام وأصول الحكم" مثيراً بذلك سجالاً وضجة في البلدان الإسلامية. إذ يناقش عبد الرازق بأن الإسلام كان "رسالة وليس حكومة: ديانة وليس دولة".

إن كتاب أسد (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام) يشكل مساهمة كبيرة لتعميق الفكر السياسي الإسلامي. ففي الباكستان في زمن كتابة الكتاب، كانت هناك نقاشات واسعة تتركز حول الدولة الإسلامية والدستور الإسلامي، لأن الدولة الباكستانية تأسست على خلفية كونها دولة إسلامية تختص بمسلمي شبه القارة الهندية. في حين لم تناقش هذه القضايا في البلدان العربية والإسلامية الأخرى بهذه السعة وذلك العمق. باعتباره مفكراً مسلماً ومديراً لمركز البحوث الإسلامية، أراد أسد أن يساهم في تلك السجالات، وأن يؤلف عملاً استثنائياً يكون متميزاً عن كل من : التيار الإسلامي التقليدي الذي يدعم فكرة الخلافة، والتيار الغربي العلماني الذي

كان يصر على دولة على النمط الغربي.وهذا ما يبدو واضحاً من خلال نقد أسد لكلا التيارين. لقد حاول أسد تقديم حل توفيقي وتسوية مقبولة بين الإسلام والديموقراطية. لقد استخدم عناصر وأفكار من كليهما لبناء نظريته السياسية في الدولة الإسلامية.

٢- بمرور الزمن، تطور الفكر السياسي الإسلامي في مختلف المجتمعات الإسلامية من خلال مساهمات عدد كبير من المفكرين والعلماء المسلمين. كان الأفكار السياسية الإسلامية عرضة إلى إعادة بناء، إعادة صياغة، تنقيح وتأصيل فقهي بموجب الخبرات التاريخية والسياسية والمحلية لكل مجتمع مسلم. كما تأثر الفكر السياسي الإسلامي بالنظريات السياسية الغربية وتجارب الشعوب الأوربية. إذ وجدت الكثير من المصطلحات والمفاهيم والتطبيقات الغربية والديموقراطية طريقها في النظريات السياسية الإسلامية كالجمهورية الإسلامية، رئيس الجمهورية، البرلمان، الأحزاب السياسية، الفصل بين السلطات الثلاث، وغيرها.

منذ صدور كتاب أسد عام ١٩٦١، وُجدت العديد من التجارب السياسية الإسلامية في مختلف البلدان الإسلامية. ففي إيران تم عام ١٩٧٩ تأسيس أول جمهورية إسلامية، وقامت جمهورية إسلامية في السودان عام ١٩٨٩، وصعود حركة طالبان إلى السلطة وشكلت "إمارة أفغانستان" عام ١٩٩٦ (لتنتهي عام ٢٠٠١). وتمكن الإسلاميون في تركيا من الوصول إلى السلطة عام ١٩٩٦. وفي الجزائر فازت جبهة الانقاذ الوطني (الإسلامية) في انتخابات ١٩٩١ ، لكن الحكومة ألغت الانتخابات، واستلم السلطة انقلاب عسكري قام بمنع جبهة الانقاذ من العمل وزج بأعضائها في السجون. وشاركت العديد من الأحزاب الإسلامية في الانتخابات العامة في بلدانها، ودخل بعضها في التشكيلة الوزارية، مثلاً في اليمن ولبنان ومصر والأردن والكويت وماليزيا وأندونيسيا والباكستان، والعراق بعد سقوط نظام صدام. كل هذه التطورات والخبرات ساهمت كثيراً في الفكر السياسي الإسلامي الحالي. لذلك يجب عدم تقييم أفكار أسد السياسية ونظريته في الدولة الإسلامية على أساس الفكر السياسي

المعاصر والنظريات الحالية، بل على ضوء البيئة السياسية والإسلامية في نهاية الأربعينات.

إن أهم مساهمات أسد في الفكر السياسي الإسلامي هي:

١- إن النظرة الكلاسيكية التي تقسّم إلى (دار إسلام) و (دار حرب)، قد أنتجت مختلف التعريفات لكل مصطلح، مما أدى إلى إجابات مختلفة حول السؤال التالي: أي بلد إسلامي يعود إلى دار الإسلام؟ ما هي الصفة التي تُعرّفه بذلك؟ هل هي الغالبية المسلمة من سكانه، تطبيق أحكام الشريعة في قانونه ونظامه، أم كون الحاكم مسلم، أم حرية ممارسة الشعائر الإسلامية فيه؟

يرفض أسد أن تكون صفة غالبية سكان الدولة أو حتى جميع سكانها من المسلمين مرادفة بالضرورة لصفة "الدولة الإسلامية". فهو ينظر إلى ما خلف التصريحات الرسمية بإسلامية الدولة عندما يقول "لا مجرد وجود غالبية مسلمة، ولا مجرد إعطاء المناصب العليا للمسلمين، ولا حتى سريان قانون الأحوال الشخصية طبقاً للشريعة كاف لتبريرنا وصف أي دولة مسلمة بأنها "دولة إسلامية". ويوضح أسد أن لا إدراج الزكاة في إدارة الدولة، و لا منع الربا أو فرض الحجاب أو العمل بالحدود والقصاص في العقوبات، قادرة بنفسها على تحويل بلد ما إلى دولة إسلامية. يرى أسد أن هناك سبيل واحد لبلوغ هذا الهدف: جعل المجتمع يعيش فعلاً بموجب أحكام الإسلام.[٦٨] كما يرفض أيضاً الفكرة التي لدى بعض السياسيين والمثقفين المسلمين المتعلمين في الغرب، والتي ترى أن الإسلام ليس أكثر من مرجع شكلي لصياغة الدستور باعتباره "دين الدولة الرسمي"، وربما تأسيس "وزارة الشؤون الدينية" مراعاة لمشاعر الغالبية العظمى من الشعب. يعّرف أسد الدولة الإسلامية بأنها دولة عقائدية Ideological State وليست وحدة عنصرية أو إثنية أو ثقافية.

٢- كان أسد يعي بأنه لا يمكن التعويل على السوابق التاريخية الإسلامية لأنها لا يمكنها إعطاؤنا نموذجاً للدولة يمكن تطبيقه كلياً في العصر الحالي من أجل تأسيس دولة إسلامية. إن أفكار الماوردي (توفي ٤٥٠ هـ/١٠٥٨م) التي قدمها لإدارة مجتمع زراعي، غير قادرة على تسيير أمور مجتمع إسلامي في العصر الصناعي الحديث.

وعلى الرغم من أن أسد بقي يفضل نظام الدولة الإسلامية في صدر الإسلام وسيرة الخلفاء الراشدين في إدارتها، لكنه لم يؤيد فكرة الخلافة نفسها. فهو يرى أنه من السذاجة الإصرار على أن الحكومة في العصر الحالي "يجب أن تكون مستنسخة من الخلافة المبكرة، مع وجود وضع دكتاتوري ممنوح لرئيس الدولة، وتزمت في جميع الأشكال الاجتماعية (بضمنها إقصاء النساء عن الحياة العامة)، واقتصاد أبوي يحلّ مكان الآلية المالية المعقدة للقرن العشرين، وأن يحل جميع مشاكل دولة الرفاه الحديثة من خلال نظام الزكاة". ورغم تحفظنا على إدانته للنظام الدكتاتوري وسلطات الرئيس المطلقة لأنه يؤيدها في تفاصيل مشروعه، لكن بقي أسد يدافع عن دولة إسلامية عصرية. لقد نجح في تقديم نظرية جديدة في الدولة الإسلامية بعد تسعة قرون من أطروحة الماوردي التي هيمنت على الفكر السياسي الإسلامي لعصور طويلة.

٣- فيما يتعلق بالشريعة، يرى أسد أن هناك مصدرين للقانون الإسلامي هما القرآن والسنة، وهما أبديان. لكنه يعتقد أن كل التراث الفقهي يمثل جهوداً تاريخية لفقهاء الإسلام من أجل إيجاد حلول للمشاكل التي واجهتهم في أزمان معينة وفي مجتمعات معينة. ويناقش أسد بأن القانون الإلهي يقتصر على القرآن والسنة مستبعداً "معظم نتاج الفقهاء الذي يمثل انعكاساً لعصر معين وعقلية معينة، بحيث لا يمكن الادعاء بسريانها إلى الأبد".[٦٩] مثل هذه النزعة وجدت طريقها إلى أذهان بعض المفكرين المسلمين المعاصرين الذين يؤكدون على ضرورة إعادة النظر بكل الفقه الإسلامي من خلال العودة إلى المصادر الإسلامية الأصيلة.[٧٠]

لم يكتف أسد بالتحذير من تقليد النظام السياسي المستمد من "السوابق التاريخية"، بل يجب أن نكون حذرين من "الفقه التاريخي" أيضاً لأنه يعكس نظريات وتفسيرات وعقليات لشخصيات ومجتمعات تاريخية، كانت تختلف عن مجتمعاتنا الحالية، وكانت لديهم بيئات اجتماعية وظروف سياسية واقتصادية مختلفة. ولذلك لا يمكن، بشكل عام، للفقه التاريخي أو الفقه الناتج من تلك العصور أن يكون قادراً على حل مشاكلنا المعاصرة.

٤- صاغ أسد نظريته من خلال مأسسة Institutionalization مفهوم الشورى باعتباره قاعدة للدولة الإسلامية وسماها (حكومة الاتفاق والمشورة). تمثل جهود أسد بهذا الصدد محاولة مبكرة لمنح الناس دوراً أكبر في الدولة الإسلامية. قبل أسد، كان الإسلاميون والمفكرون المسلمون يؤكدون على فوقية دور الحاكم أو الإمام أو الخليفة. وكان بعض العلماء المسلمين يتحدث عن حقوق الناس لكن غالباً تكون مقتصرة على قضية طاعة الحاكم. وقبل أسد بقي الحديث عن حقوق الناس نظرياً، بينما أدرج أسد هذه الحقوق في الدستور الإسلامي كمواد قانونية يُفترض تطبيقها. لقد أعطى أسد تفصيلات كثيرة لبرلمان إسلامي يكون أعضاؤه منتخبين مباشرة من قبل الشعب. ورفض أسد أسلوب تعيين نواب الشعب، وطالب بأن تناقش مؤهلاتهم وكفاءاتهم علناً أمام الناس، وعلى ضوءها يجري التصويت لهم. ويقترح أسد أن يجري انتخاب رئيس الدولة ، الأمير، مباشرة من قبل الشعب.

تجاوز أسد العديد من الإسلاميين والحركات الإسلامية التي ما زالت تنظر للمرأة نظرة مواطن من الدرجة الثانية، حيث ما زالت ترفض منح المرأة حق التصويت والترشيح، كما في الكويت والسعودية. فقد أصر أسد على ضرورة مشاركة كل المجتمع الإسلامي برجاله ونسائه في الانتخابات التشريعية والرئاسية. وهنا يُظهر أسد نظرة ليبرالية مقارنة بنظرة المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، وكذلك نظرة بعض المجتمعات المسلمة المعاصرة في قضية مشاركة المرأة في الحياة العامة، والسياسية على الخصوص.

وحرص أسد على ضمان ممارسة مواطني الدولة الإسلامية نشاطاتهم السياسية وحرية التعبير عن آرائهم، وانتقاد الحكومة، وحق تشكيل الأحزاب السياسية المعارضة للحكومة. كما اقترح أسد أن يكون للأحزاب السياسية حضور وتمثيل في السلطتين التشريعية والتنفيذية. لقد سعى أسد جاهداً لدحض مقولة أن الديموقراطية تتعارض أساسياً مع الإسلام. فهو يذكر أن "قيادة الدولة يجب أن تكون ذات طبيعة انتخابية" وأن "السلطة التشريعية للدولة تكون مخولة لجمعية (برلمان) منتخبة من الشعب لهذا الغرض".[٧١]

٥- يمكن اعتبار نظرية أسد في الدولة الإسلامية نتاج خبراته السياسية الغربية الشخصية ـ كان أسد في مطلع حياته صحفياً ومراسلاً لصحيفة ألمانية ـ وكذلك مهارته الفكرية التي استخدمها في دراسته للمصادر الإسلامية. فقد سعى لبناء دولة إسلامية حديثة من خلال استخدامه أرضية إسلامية بنى عليها تصوراً ديمقراطياً. كان هدف أسد هو تأسيس دولة إسلامية ذات تعددية حزبية وديموقراطية برلمانية. في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين، كانت فكرة الدولة الإسلامية برأي كثير من العلماء، تطرح على أنها تتعارض مع الديموقراطية، وأنها تشابه الدول الشمولية في أوروبا الشرقية. لقد تحدى مشروع أسد تلك النزعة، من خلال إيجاد أدلة من المصادر الإسلامية يمكن استخدامها لدعم مفاهيم سياسية عصرية كالانتخابات والتشريع البرلماني والأحزاب السياسية.[٧٢]

لقد انتقد أسد معاصريه من العلماء المسلمين الذين "يجدون صعوبة في تقبل الأفكار السياسية والمؤسسات والأساليب الحكومية السائدة في أوروبا الحديثة". إن نظرية أسد تعكس مرحلة معينة من التغريب Westernization أي سعي أقل أو أكثر من أجل تكييف مقصود لكلا الطريقتين: الإسلامية والغربية. لم يُنظر لهذه المقاربة فقط باعتبارها طموح سياسي بحد ذاته، ولكن من خلال الأسلوب الذي وضع أمام القارئ لإقناعه بأن الافتراضات التقليدية تؤدي إلى استنتاجات عصرية لحقيقة هدف الرسالة الدينية التي طورها التراث الإسلامي. لقد أثبت أسد أن أفضل ما في التراث الغربي موجود في الغنى اللامتناهي للوحي الإسلامي.[٧٣]

٦- كرد فعل للإتهام بأن الدولة الإسلامية هي دولة دينية (ثيوقراطية)، يرى أسد أن هذا المصطلح يعود إلى تاريخ العصور الوسطى في أوربا، حيث كان النظام الكنسي يتمتع بقوة سياسية عليا، بينما لا يوجد نظام أكليروس أو رهبانية في الإسلام. على أية حال، سواء نجح أسد في هذه المناقشة أم لا، لكنه كان متأثراً بهذه التهمة. وبهدف تفاديها، لم يشترط أسد أن يجري انتخاب رئيس الدولة الإسلامية، الأمير، من بين رجال الدين أو المؤسسة الدينية.

٧- يقترح أسد بأن أي قرار صار عن مجلس الشورى يجب أن يستند إلى أصوات أكثرية أعضاء البرلمان. وأن تكون أغلبية بسيطة في الأمور العادية، وأغلبية ثلثي أعضاء المجلس في القضايا الهامة كحل الحكومة، أو تعديل الدستور أو إعلان الحرب وغيرها. إذن لم يكتف أسد برسم خطوط عامة للدستور بل أعطى بعض التفصيلات لقضايا نوعية محددة، يعتقد أنها يجب أن تناقش في البرلمان. وبهدف تبرير الأخذ بمبدأ الأكثرية في البرلمان، يناقش أسد هذه الفكرة مناقشة علمية لإثبات صحتها. هذا في الوقت الذي يسود اعتقاد بين بعض العلماء المسلمين بأن الأكثرية لا تعني الحق أو الصواب.[٧٤]

٨- يولي أسد اهتماماً بالجوانب السياسية والإدارية للدولة الإسلامية. لقد كان مدركاً بأن كل واحد من الخلفاء الراشدين قد وصل إلى السلطة بطريقة مختلفة خلال خمس وعشرين عاماً. ولذلك يشدد على ممارسة الاجتهاد الشخصي من أجل إشباع الحاجات المستمرة للمجتمع والحكومة. ويوافق أسد على أن الإسلام لم يحدد شكل الدولة أو النظام، بل أعطى خطوطاً عامة وليس جزئيات.

٩- إن نظرية أسد تعتبر أول نظرية في تاريخ الفكر الإسلامي تدعو إلى احترام المذاهب الإسلامية الأخرى وليس مذهب الحاكم فقط. لقد وجدت أنظمة قانونية في بعض المستعمرات الغربية تحترم جميع المذاهب الإسلامية في البلدان الإسلامية، كالعراق في عهد الاستعمار البريطاني. لقد دفع أسد إلى الأمام قضية وجود مذاهب متعددة في دولة واحدة. ورفض أن تُفرض أحكام مذهب الأكثرية على الأقلية في تشريعات الدولة.

١٠- أيقن أسد أن النتاج الفقهي المبعثر في بطون المؤلفات والمصنفات الفقهية لا يفي بحاجات دولة عصرية منظمة. كما أن تطبيق الشريعة يواجه صعوبات في دوائر ومؤسسات الدولة التي تعمل وفق مواد وفقرات قانونية مدونة بعناية وبلغة قانونية واضحة. لذلك دعا إلى تقنين الشريعة وتدوين أحكامها بطريقة حديثة مثل بقية قوانين الدولة. وطالب بتأسيس هيئة مصغرة من علماء يمثلون جميع مذاهب الدولة الإسلامية ليتولوا مهمة تقنين الشريعة.

سبقت دعوة أسد لتقنين الشريعة محاولات أخرى مثلاً في الدولة العثمانية للفترة ١٨٦٩-١٩١٤ ، وفي الإدارة البريطانية في ماليزيا، والإدارة الفرنسية في شمال أفريقيا.

المفردات الغربية في نظرية محمد أسد

على الرغم من رفض أسد للديموقراطية الغربية، لكنه يقبل بوعي أو دون وعي العديد من الأفكار والمفاهيم الغربية في مشروعه للدولة الإسلامية. وهذا يفسر حقيقة أنه لم يقبل كلياً الشروط الإسلامية الكلاسيكية المتعلقة بمسألة الحكم والمبنية على السلطة الكلية لحاكم منفرد، أي الخليفة. لم يكن أمام أسد أي خيار سوى المحاولة لحل المشاكل التي واجهته عبر الاستعانة بالحلول الغربية. ويشرح ذلك أيضاً، لماذا، على الرغم من انتقاده لها، استمر أسد معجباً بالحضارة الغربية. هذه المفردات المستلهمة من الديموقراطية الغربية هي:

١- أن الحاكم الإسلامي أي الأمير يشغل هذا المنصب لفترة محدودة من السنين، مع حق إعادة الانتخاب. هذا المقترح يعتبر راديكالي مقارنة بالخبرة التاريخية للمجتمعات المسلمة وبين العلماء المسلمين الذين يدافعون عن تولي رئيس الدولة أو الخليفة منصبه مدى الحياة. [٧٥]

٢- يجب انتخاب رئيس الدولة بصورة مباشرة من قبل الشعب المسلم. ويجب أن يكون اختيار الأمير على أساس الجدارة وحدها. وهذا ما يبعد أي انحياز أو دور للقومية أو الأصل العائلي أو الوضع الاجتماعي السابق. بهذا المقترح يسعى أسد لإلغاء شرعية النظام الملكي الذي يمثل معلماً هاماً في التاريخ الإسلامي والسياسة الإسلامية.

٣- يبدي أسد إعجابه بالنظام الرئاسي الأمريكي مما يحدو به إلى تبني هذا النظام في الدولة الإسلامية. إذ أن أسد يفضل نظام الرجل الواحد في إدارة الحكومة، حيث يحتل الأمير، في مشروعه، كلا المنصبين: رئاسة الجمهورية ورئاسة الوزراء.

٤- أهمية انتخاب البرلمان الإسلامي (مجلس الشورى) من قبل الشعب وبالاقتراع السري والمباشر. إذ لا يوجد نواب يعيّنهم رئيس الدولة أو أية مؤسسة حكومية أخرى.

٥- تُناقش مؤهلات وكفاءات المرشحين لمجلس الشورى بصورة علنية، ويجري التصويت لهم على ضوئها.

٦- تكون المحكمة العليا مسؤولة عن البت في القضايا والمشاكل الدستورية وجميع النزاعات بين أجهزة الدولة التنفيذية والتشريعية. إذ لم يعد الأمير هو الفيصل في فض المنازعات كما جرت العادة في الدول الإسلامية التقليدية، بل صار الأمير نفسه يلجأ إلى المحكمة العليا في حالة حدوث خلاف بينه وبين أي طرف في الدولة.

٧- يشغل قضاة المحكمة العليا مناصبهم مدى الحياة. وعندما يتقاعدون أو يستقيلون أو يقالون، فيجب عليهم الامتناع عن شغل أي منصب في الدولة، سواء كان إنتخاباً أو تعييناً، براتب أو مجرد منصب فخري.

٨- تتمتع الأحزاب السياسية بحرية التعبير عن آرائها وتدافع عن برامجها وتنتقد الحكومة. وهذه من حقوق المواطن الأصيلة التي لا يمكن التفريط بها. والمواطنون أحرار في الانتماء إلى أي حزب سياسي، أو يؤسسون أحزاباً جديدة. ومن حق الأحزاب الدعاية إلى آرائها ومواقفها في وسائل الاعلام. كما من حق الأحزاب أن يكون لها تمثيل في البرلمان والحكومة.

٩- الحرية الدينية مكفولة لكل المواطنين، مسلمين وغير مسلمين. كما تحظى بالاحترام جميع المدارس الفقهية و المذاهب الإسلامية. ولأتباعها الحرية في ممارسة عقائدهم وشعائرهم.

١٠- من حق النساء في الدولة الإسلامية المشاركة في الانتخابات التشريعية والرئاسية.

تأثير أفكار محمد أسد في العالم الإسلامي

لم يكن لكتاب أسد (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام) تأثير ملحوظ في العالم العربي. فعلى الرغم من ترجمة الكتاب إلى اللغة العربية، لم أجد أي كاتب أو مفكر عربي ذكر الكتاب أو اقتبس منه أو ناقش فكرة معينة وردت فيه. إذ يوجد هناك أدب إسلامي كبير يتعلق بالنظرية السياسية والدولة الإسلامية، لكن لا يوجد أي كاتب، حسب علمي، تطرق إلى هذا الكتاب أو تناول أفكار ومشروع أسد بالنقد أو المناقشة. يبدو أن هناك تجاهلاً كاملاً لكتاب أسد من قبل العلماء المسلمين العرب والإسلاميين. يمكن أن يرجع هذا النقص في التعرف إلى الكتاب، إلى الأسباب التالية:

في زمن نشر الكتاب، في عام ١٩٦١، كان العالم العربي لا يزال يناضل ضد الهيمنة الغربية. وكانت الأولوية هي نيل الاستقلال السياسي والثقافي والاقتصادي. وكانت بعض البلدان العربية قد نالت استقلالها منذ بضع سنوات كمصر بعد ثورة يوليو عام ١٩٥٢ ، والسودان عام ١٩٥٦، والعراق بعد ثورة تموز ١٩٥٨، والمغرب عام ١٩٥٦ ، وتونس عام ١٩٥٦، وليبيا عام ١٩٥١ ، وماليزيا عام ١٩٥٧، وموريتانيا عام ١٩٦٠، والصومال عام ١٩٦٠، وبعضها نال استقلاله في ذلك العام مثل الكويت عام ١٩٦١. وبعضها لم ينل استقلاله بعد مثل الجزائر عام ١٩٦٢، وقطر عام ١٩٧١، والإمارات العربية ١٩٧١، جيبوتي ١٩٧٧، وإيران عام ١٩٧٩. ومن المعلوم أن الاستقلال الثقافي والاقتصادي لم يتم تحقيقه مثل الاستقلال العسكري والسياسي. لذلك بقيت الدوائر المثقفة منشغلة بأولويات البناء الداخلي ومواجهة النفوذ الأجنبي.

٢- كانت فكرة القومية العربية قد طغت على المشهد السياسي العربي منذ أواسط الخمسينات وصعود نجم جمال عبد الناصر في مصر، واستمرت فكرة العروبة سائدة إعلامياً وسياسياً وفكرياً طوال الستينات في البلدان العربية. لذلك لم تسنح الفرصة لصعود أفكار إسلامية من الداخل، ويصبح تبني أفكار إسلامية من الخارج أكثر صعوبة. كما يبدو أن الأجواء الفكرية والثقافية والسياسية لم تكن مستعدة لتقبل

فكرة الدولة الإسلامية، في وقت طغت فيه فلسفة الإشتراكية والقومية العربية في الأوساط العربية المثقفة آنذاك.

٣- كانت الأحزاب والحركات الإسلامية في العالم العربي بصورة عامة ضعيفة في تلك الفترة، وتقتصر على دوائر صغيرة من المثقفين والعلماء. وعدا جماعة الأخوان المسلمين في مصر، لم يكن للحركات السياسية الإسلامية أي حضور علني أو تأثير واضح في البلدان العربية. كما أن الأحزاب الإسلامية، في تلك الفترة، لم تكن تفكر جدياً في الدولة الإسلامية. فقد قبلت بالأنظمة الملكية القائمة أو بالجمهوريات العلمانية والقومية التي نشأت فيما بعد.

٤- إن مشروع أسد يدعو إلى دولة إسلامية ذات مضمون ديموقراطي غربي. ومثل هذه الفكرة كانت مرفوضة من قبل الدوائر الإسلامية المحافظة التي كانت تأمل في عودة الخلافة الإسلامية التي ألغاها أتاتورك عام ١٩٢٤.

٥- لقد اختلف مصير كتاب أسد حول الحكم الإسلامي اختلافاً تاماً عن بقية كتاباته التي عرفت طريقها إلى المكتبات والقراء العرب، وصار لها شهرة وتأثير ملموسين. ففي كتابه (الإسلام على مفترق الطرق) الصادر عام ١٩٣٤، أعطى أسد تحليلاً عميقاً لنقاط الضعف التي يعاني منها النظام الغربي، وحذّر فيه من تقليد الغربيين المستعمرين. لقد قدم ذلك الكتاب خدمة جليلة في تقوية الكفاح ضد الحكم الغربي في ذلك الوقت. فقد كان توقيت صدوره مناسباً وموافقاً لظروف المواجهة السياسية والعسكرية للبلدان الإسلامية ضد النفوذ الاستعماري الغربي.

أما كتاب (الطريق إلى الإسلام) الصادر عام ١٩٥٤ فهو يقوي الشعور لدى المسلم بأن يفخر بكونه مسلماً. فهو يتحدث عن سيرة مثقف غربي يترك دينه ليدخل الإسلام. كما يتضمن نقداً علمياً لمواقف الغرب من الإسلام والمسلمين. وما يزال كلا الكتابين يحظيان بمنزلة عالية لدى المثقفين العرب والمسلمين ودوائر الإسلاميين.[٧٦]

لقد كتب أسد كتبه ومقالاته باللغة الإنكليزية في الأصل، ثم ترجمت إلى لغات أخرى. وقد اجتذبت عند صدورها الناطقين باللغة الإنكليزية وخاصة في

الباكستان،[٧٧] ولدى المستشرقين والباحثين الغربيين.[٧٨] وجد كتاب (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام) اهتماماً وتأثيراً أكبر في الباكستان مقارنة بالدول الإسلامية الأخرى. ففي دستور الباكستان لعام ١٩٥٦ ظهرت فيه بعض أفكار ومقترحات أسد التي سبق وأن نشرها عام ١٩٤٨. وحتى عام ١٩٧٠ كان الكتاب مشهوراً في الباكستان، وقد تم اعتماده ككتاب درس لسهولة قراءته.[٧٩]

نقد منهجي لنظرية أسد في الدولة الإسلامية

قدم محمد أسد عملاً كبيراً مستخدماً عقليته ومعرفته وقدرته من أجل تطوير نظرية جديدة وحديثة للدولة الإسلامية. ولكن نظريته تعاني من بعض نقاط الضعف، وأحياناً التناقض بين جزء وآخر. ولست في معرض تقييم البعد السياسي والفقهي للنظرية، إذ تناولت بعض هذه القضايا من قبل، لكنني أريد الإشارة إلى بعض الملاحظات حول منهج أسد في بناء نظريته ومناقشته وكيفية استخدامه المصادر:

١- من الضروري التنبيه إلى أن أسد ليس فقيهاً، ولم يدرس دراسات دينية في جامعة إسلامية، بحيث يجعله ذلك مؤهلاً لإصدار رأي فقهي أو فتوى أو ممارسة الإجتهاد. يمكن تصنيف أسد باعتباره باحث أو مفكر مسلم، ولكن في كل الأحوال ليس فقيهاً أو عالماً دينياً.

٢- لم يستخدم أسد المصادر الإسلامية المعروفة ولا الأساليب المتعارف عليها في التفسير، لكنه اعتمد بشكل رئيسي على قدراته الشخصية في تفسير القرآن الكريم والسنة النبوية. ومع احترامنا لإبداعه وتطوير أفكار جديدة، لكن الاعتماد بشكل كلي على التفسير الذاتي أو الاجتهاد بالرأي لا يحظى بقبول في الدوائر الإسلامية وخاصة التقليدية. الأمر الذي يقلل من القيمة العلمية لأفكاره ومقترحاته. وقد أحدثت ترجمة أسد للقرآن الكريم (رسالة القرآن The Message of the Qur'an) التي صدرت عام ١٩٨٠، رد فعل سلبي ومناقشات خلافية، أدت إلى رفض الترجمة من قبل العديد من العلماء المسلمين والمؤسسات الإسلامية في البلدان الإسلامية.[٨٠]

لم يستخدم أسد التفسيرات المشهورة للقرآن الكريم سوى مصدرين، الأولى كتاب (المحلى) لابن حزم القرطبي (ص ١٣)، والثانية (تفسير ابن كثير) مرتين (ص ٥٥ و ٧١). وهذا غير متعارف في حالة البحوث والدراسات الإسلامية، وخاصة أن أسد يتناول مسائل فقهية دقيقة وعميقة مثل الدولة والحكومة الإسلامية. لقد دعم أسد أفكاره بذكر تفسير آية قرآنية أو حديث للنبي (ص)، مكتفياً بإعطاء المعنى الظاهري أو اللفظي دون ملاحظة المعاني الأخرى أو مقارنتها بعضها ببعض. كما اعتمد كلياً على فهمه الشخصي للآيات والأحاديث.

٣- استخدم أسد السنة النبوية كمصدر هام لتأييد أفكاره ومقترحاته، لكنه استخدمها بطريقة تقليدية وروتينية. فهو على سبيل المثال لم يقم بأي نقد تاريخي أو أدبي للأحاديث التي اعتمدها. فقد يكون مقبولاً أن لا يقوم بدراسة إسناد الأحاديث وممارسة الجرح والتعديل لرجال الأحاديث، لكنه كان قادراً على ممارسة النقد النصي Textual Criticism. وكان بإمكانه التمييز بين الأحاديث الصحيحة والموضوعة. وعلى العكس، استخدم الأحاديث كما لو كانت كلها صحيحة متناً وسنداً، بينما يعلم أسد أن بعض الأحاديث تعارض القرآن نفسه، أو تتعارض مع أحاديث أخرى.

٤- لم يقدم أسد أية معلومات ببليوغرافية Bibliography لمصادر الأحاديث التي استخدمها، بل اكتفى بذكر اسم المصدر واسم الناقل له.

٥- يستخدم أسد أحياناً عبارات مبهمة وغامضة مثل (بعض المسلمين) أو (كثير من المسلمين) و(المسلمين الحديثين) و(بعض العلماء المسلمين)... إلخ، الذين قالوا كذا وكذا. وبغض النظر عن عدم ذكر أسماء هؤلاء الذين ينتقد أسد آراءهم، فقد فشل في توضيح إلى أي فئة من المسلمين ينتمون، والأكثر من ذلك أنه لم يقتبس أقوالهم من مصادرها. وهذا ما يدعو المرء إلى عدم التأكد من انتساب هذه الآراء لأصحابها، وهل هم من العلماء القدماء أم من المفكرين المعاصرين.

المرابطون: رؤية إسلامية تقليدية بين الأوربيين

إن لفظة "مرابطون" هي جمع لكلمة "مرابط" أي التقي والورع والمجاهد والمدافع عن حدود الدولة الإسلامية. وارتبط هذا المصطلح في الفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي بجماعة المجاهدين الذين يقيمون في الرباط، وهو قلعة أو حصن مشيد على ثغور العالم الإسلامي فيفصل بين الدولة الإسلامية والدول غير المسلمة. فهو يشبه المراكز الحدودية التي تضم شرطة الحدود وموظفي الجمارك والجوازات في العصر الحديث. وكان أولئك المقيمون في الرباط مستعدين دائماً للجهاد ضد أي عدو أو هجوم على الدولة الإسلامية. وخلال تواجدهم المتواصل في تلك النقاط النائية البعيدة عن المدن والسكان والحضارة، نشأت في الرباطات تقاليد وأعراف زاوجت بين الاستعداد العسكري والجسدي وبين الاستعداد الروحي والزهد المادي، حتى صارت المرابطة تتخذ أشكالاً وفرقاً صوفية وعسكرية في آن واحد. وقد وجدت هذه الفكرة طريقها بين الفرق الصوفية في أفريقيا، حتى أن أشهر الفرق الصوفية، كالقادرية والتيجانية والسنوسية والمهدية والختمية، هي التي تبنت حركة الجهاد ضد الاستعمار الأجنبي. وكانت الطريقة الدرقاوية الصوفية واحدة من التي استخدمت هذه الفكرة في شمال افريقيا. ومنها نشأت حركة (المرابطون) التي تنتمي إليها.

إن حركة (المرابطون: الحركة الإسلامية الأوربية The Murabitun: European Muslim Movement) هي طريقة صوفية أسسها كاتب اسكتلندي كان يدعى إيان دلاس Ian Dallas ، ثم أصبح اسمه عبد القادر الصوفي المرابط بعد اعتناقه الإسلام عام ١٩٦٧. ويؤمن أتباع هذه الحركة بآراء متشددة تجاه نمط الحياة الغربية أو ما يسمونه بالثقافة المادية للغرب. في عام ١٩٧٦ فشلت الحركة في إقامة قرية إسلامية نموذجية في منطقة نورفولك Norfolk في انكلترا، لأنه كان من المستحيل العيش دون كهرباء وغاز وسيارات ومدارس وعمل. فقد اعتقدوا أن باستطاعتهم خلق مجتمع إسلامي مثالي من خلال ترك الوسائل التكنولوجية الحديثة، والانعزال عن الثقافة الغربية. هذه الأفكار تمثل سذاجة في فهم تعاليم الإسلام والمجتمع الإسلامي

كلاهما. إن التوجه الصوفي لدى المسلمين الجدد في الغرب قد تمثل رد فعل لفشل بعض الجماعات أو الأفراد في التكامل مع المجتمع الذي يعيشون فيه والثقافة التي نشأوا فيها. ولذلك فهم يبحثون عن خيار آخر يساعدهم في التغلب على مشاكلهم النفسية والاجتماعية، ويوفر لهم أجواء اجتماعية حميمة تنسيهم القطيعة مع المجتمع الغربي.

رفض النظام السياسي الغربي

يرفض المرابطون العناصر الرئيسية في الحياة السياسية الغربية كالأحزاب السياسية لأنها، حسب رأي زعيمهم السياسي، عمر إبراهيم فاديللو، "شيء مصطنع خلقه الكفار بطريقة ما من أجل تحقيق أهداف سياسية غريبة تماماً عنا. إنها ـ أي الأحزاب السياسية ـ لا تنتمي لعقيدتنا، وهي ليست وسيلة لإقامة الإسلام، إنها انحراف فقط".[٨١]

كما يرفض المرابطون جميع المؤسسات الغربية الموجودة في السياسة والاقتصاد والإدارة الغربية. إذ يصرح أحمد ثومبسون Ahmad Thompson وهو محامي بريطاني والمؤلف الأكثر إنتاجاً في حركة المرابطين، بدعوته إلى "رفض ممارسة حق الفيتو، وإلى حلّ البرلمانات القائمة، وسحب حسابات التوفير الشخصية الموجودة في البنوك، وإغلاق جميع المؤسسات الكهنوتية والعقابية، وتدمير جميع بنايات والأرشيفات الكومبيوترية للبنوك، طرد جميع أفراد عائلات السلالات المالية الباقين وبيعهم كعبيد، حلّ قوات وأجهزة الشرطة، تسليح الجماهير، إلغاء النظام الضريبي كلياً، إلغاء الملكيات الدستورية، حل الدول العظمى، إغلاق المحلات التجارية والسوبرماركت، إلغاء نظام المكافئات والجامعات الممولة، والانتاج التسليحي الفائق".[٨٢]

من الصعب على المرء أن يجد جماعة أصولية متشددة في العالم الإسلامي لديها مثل هذه الأفكار المتطرفة. إنها دعوة لتدمير المجتمعات المتحضرة والتقدم التكنولوجي الذي قطعتها الإنسانية. إن مثل هذه النزعة تؤدي إلى تحطيم الاقتصاد

العالمي والنظام المالي الدولي. إن الدعوة إلى تهديم النظام الديموقراطي وحلّ البرلمانات والأحزاب السياسية وإجبار الناس على رفض المشاركة في الانتخابات لاختيار قادتهم وممثليهم، دعوة هدامة تناقض مبدأ الشورى الإسلامي. إن رفض الانتخابات والتصويت والترشيح يخلق أنظمة سياسية دكتاتورية، وإلى مزيد من الظلم الذي يستتبع أي نظام سياسي قمعي.

إن المرابطين يفكرون في حلقة ضيقة جداً، عندما يبدون ميلاً للعزلة عن المجتمع والعيش داخل حدودهم الأيديولوجية. إذ يوجّه زعيمهم الروحي عبد القادر الصوفي نقده إلى الأمم المتحدة فيقول "إن طفلها المدلل والمشكوك في شرعيته كان دولة إسرائيل. أمة بدأت وجودها بتأسيس بنك روتشيلد Rothschilds الذي خدم كمركز للصهيونية. إنها الأمم المتحدة التي عانى منها العقلانيون Rationalists والأسس الإنسانية Humanist للتنوير، التي بنيت عليها، وعانت من هزيمتها الأولى، وأول مؤشر سياسي على أن القوة الأساسية للعقلانية كانت صفراً". [٨٣]

إن أفكار ومواقف حركة المرابطين في الدعوة إلى تدمير البرلمانات والبنوك وأجهزة الشرطة والحكومات، تفتقد لأية قاعدة شرعية أو إسلامية. فقادة ومشايخ وأعضاء هذه الحركة لا يستندون إلى أية آية قرآنية أو حديث نبوي قائلين: لا سلطة مرجعية أو فتوى عالم مسلم أو مؤسسة إسلامية. إنهم يفتقدون إلى القواعد الشرعية في الفقه والأصول والتفسير. يضاف إلى ذلك فإن أفكارهم ومقترحاتهم تخالف آراء وفتاوى علماء المسلمين. كما أن استنباطاتهم تفتقد إلى مبررات شرعية بحيث يمكن للمرء مناقشتها بأسلوب علمي. ومع ذلك فهم يرفضون تصنيفهم بأنهم أصوليون. [٨٤]

يرفضون القومية لكنهم يمارسونها

ترفض حركة المرابطين فكرة القومية وتصفها بأنها مدمرة كلياً للعقيدة الإسلامية "لأن القومية قللت من أهداف الدين إلى مجرد دول إقليمية وشؤون

محلية". ومع ذلك بقيت الحركة تتحدث بنبرة قومية، إذ يعلن زعيمها السياسي عمر فاديللو بأن "الشيخ عبد القادر الصوفي قد بذل جهوداً من أجل أن يجعلنا نشعر بأننا أوربيون. نحن لسنا عرباً، نحن أوربيون. لدينا ثقافتنا الخاصة وتقاليدنا الخاصة. لقد بذل الصوفي جهداً رائعاً في العودة إلى ماضينا وتنقيته لنا، لنعرف ما هو قيّم، ونرفض ما هو غير مقبول. لقد جعلنا ذلك أن نكون مسلمين وأوربيين في آن واحد. لقد جعلنا نشعر بأننا في هذه الأرض [أوربا] من أجل إقامة الإسلام هنا. لدينا مهمة أمام سكان هذه الأرض وهي الدعوة، التي هي واجب علينا دائماً. ولهذا السبب تكون دعوتنا أكثر نجاحاً في أوربا الغربية لأننا قادرون على مخاطبة الناس [الأوربيين] باللغة التي يفهمونها".[٨٥]

تطورت هذا النزعة إلى نوع من الشعور بالفوقية أو التفوق العرقي Ethnocentrism عندما يدّعي فاديللو بأن "الله قد منحنا السلطة لإقامة أمره على الأرض...لقد اختار الله جماعة من الأوربيين، الذين كانوا الأجدد في الإسلام، الأكثر جهلاً، أولئك الذين لم تكن لهم أية عقيدة على الإطلاق. في هذا الزاوية من العالم، اختار الله أناساً ليكونوا الوحيدين الذين يتحدثون عن الدينار والزكاة والإمارة، بطريقة لم تكن موجودة أو فكّر بها أحد قبل مجيئنا".[٨٦] هل تمثل هذه النزعة العرقية النسخة الإسلامية لفكرة "شعب الله المختار" التي يؤمن بها اليهود؟ أو أن جذورها ترجع إلى الفكرة السائدة بين المسلمين وهي فكرة "الفرقة الناجية"؟

العودة إلى الخلافة الإسلامية

بدلاً من الديموقراطية الغربية حيث تعيش فيها وتتمتع بحريتها وقوانينها وضمانها، تنادي حركة المرابطين بالعودة إلى نظام سياسي هو الخلافة. إذ يدافع المرابطون عن نظام الخلافة الذي يعتقدون أنه أفضل نظام سياسي ناجح ومناسب لأوربا! فهم لا يأخذون بنظر الاعتبار جميع الخلفيات الاجتماعية والثقافية والدينية والاقتصادية للشعوب الأوربية. يبدو أنهم لا يدركون أن نظام الخلافة قد تأسس تاريخياً في بيئة مسلمة. وقد طرحت السؤال التالي على أحمد ثومبسون: ما هي

خطتكم لتأسيس نظام الخلافة في أوربا؟ فأجاب: نحن نريد تحويل كل دولة أوربية إلى دولة إسلامية أو إمارة إسلامية يحكمها أمير مسلم. ثم ينضوي هؤلاء الأمراء تحت حكم أمير أو خليفة.[٨٧] هذه الإجابة توضح كيف ينظر هؤلاء المثقفون الأوربيون للأمور وكيف يفكرون بتغييرها. كما تشير إلى مدى ابتعاد تصوراتهم عن الواقع عندما يتحدثون عن إمكانية تطبيقها.

في عام ١٩٩٦، نشر شيخ الحركة عبد القادر الصوفي كتاباً بعنوان "العودة إلى الخلافة The Return to the Khalifate" الذي أصبح منهج الجماعة الذي يرسم موقفها فيما يتعلق بالشؤون السياسية أو المشروع السياسي. إذ يعتقد الصوفي أن النظام المبني على نظام الخلافة العثماني هو أفضل نظام سياسي، وأنه ليس مناسباً لمسلمين فحسب، بل لكل البشر. ويدافع الصوفي عن امتيازات الخليفة العثماني مثل فكرة أن الناس والأرض تعود للسلطان. ويناقش أن "اختصاص الأرض بالسلطان تعني أن مصدر الإقطاعية قد تم منعه من التطور مع الوقت".[٨٨]

يعتقد الصوفي أن الخليفة يمثل رمز العدالة وأن "كل العدل ينبع من حامي الشريعة، السلطان".[٨٩] وعندما يتحدث عن مؤهلات ومناقب السلاطين العثمانيين، يتغاضى عن ذكر ظلمهم وجرائمهم وقمعهم ومذابحهم وخاصة ضد غير الأتراك وغير المسلمين. ويدافع الصوفي عن جرائمهم بتبرير ساذج حيث يقول "اتهام البلاط العثماني بقتل الأخوة وحتى الأبناء، الذين قد يطالبون بالعرش، بينما لا أحد يطالب بإلغاء الديموقراطية بسبب اللائحة الطويلة للرؤساء الذين اغتيلوا".[٩٠] فهو يعتقد أن أفعال السلاطين العثمانيين وقتلهم إخوانهم وأبناءهم تشابه الاغتيالات السياسية في الدول الأخرى ولها نفس الدوافع. إن الرؤساء والشخصيات التي تعرضت للإغتيال هم ضحايا العنف السياسي، وهم ليسوا بقتلة لإخوانهم أو أبنائهم، حتى يأتي من يناقش ويطالب بإلغاء الديموقراطية. على أية حال، لو كان هناك قتلة، وكانوا يتولون أعلى سلطة في الأنظمة الدكتاتورية مثلاً، عندما يمكن تبرير دعوة المطالبة بإلغاء الدكتاتورية. وبدلاً من إدانة الأفعال الوحشية للسلاطين المسلمين، الذين يفترض أنهم ملتزمون بالأحكام والتعاليم الإسلامية، يحاول عبد القادر الصوفي عقلنة

جرائمهم، ويبحث عن مبررات لهم، وربما إسباغ الشرعية على أفعالهم وممارساتهم المخالفة للإسلام. فهو كمؤمن، كان يجب عليه أولاً التفكير في الجريمة نفسها، ومحاكمتها على ضوء التعاليم الإسلامية، ثم التنديد بها، دون أن ينظر لمن ارتكبها، فإذا كان سلطاناً بررها له، وإن كان من العامة دانه عليها. كان يجب على الصوفي أن يقيم أفعال السلاطين العثمانيين وارتكابهم جرائم قتل وتعذيب، وهل كانت بموجب مبادئ العدالة الإسلامية، أي أنها كانت ضمن ضوابط قضائية وقانونية، أم أنها مجرد قرارات شخصية لتصفية الخصوم؟ والأكثر من ذلك أن الصوفي يتهم الديمقراطية الغربية بالدكتاتورية حيث يقول "إن الديموقراطية خدعة ساخرة تصنع دولة بوليسية شمولية، يتزعمها دكتاتوريون غير مسؤولين، ينتهي همهم فقط عند بلوغ السلطة الشخصية".[٩١] يتجاهل الصوفي متعمداً حقائق النظام الديموقراطي ومؤسساته الدستورية وحرية الأفراد وحقوق الإنسان. كما ينسى أنه القضاء يحاكم أي شخص مهما علا موقعه على ارتكاب مخالفة أو جريمة. في الوقت الذي لم يحاكم أي سلطان عثماني على جرائمه وممارساته التعسفية ضد رعاياه.

إن الصوفي لا يجد مشكلة في الدعوة إلى عودة نظام الرقّ والعبودية في هذا العصر. فهو يؤمن بقوة بأنه "منذ أن فقد المسلمون عبيدهم، فقدوا قوتهم، وهم اليوم كلهم عبيد لقوى الكفر". ويقترح الصوفي نوعاً جديداً من الرق الحديث أو ما يسميه بالرقّ الحلال Halal Slavery. إذ يعتقد أن "الطريق إلى النصر على النظام الكافر هو واحد والذي تكون فيه العودة إلى الرق الحلال عاملاً". ولذلك يشجع الصوفي بحماس شن الحروب على الأمم والدول غير المسلمة من أجل الحصول على العبيد. ويدعو بصراحة إلى "أخذ العبيد، ذكوراً وإناثاً". فهو لا يعي أن العلماء المسلمين يرون أنه في الزمن الحاضر لا توجد ظروف إسلامية أو شرعية للرق، حتى لو كان ذلك مسموحاً في الشريعة. لكن الصوفي ما زال يعتقد أنه "يوجد رق جائز ومحدود في الشريعة".[٩٢] على أية حال، لم يثبت الصوفي شرعية وسريان نظام الرق في الوقت الحالي، ولم يستند إلى أية قاعدة شرعية أو فتوى يحتج بها. وبدلاً من ذلك يهاجم الصوفي إلغاء الرق من قبل الدول الغربية والمعاهدات الدولية في القرن التاسع عشر.

كما ينتقد كل المحاولات لمحاربة كل أشكال الرق، إذ يقول "الآن، الوضع البلاغي للكفار فيما يتعلق بقضية الرق، تم تحميله كما لو كان نداءات مسرحية وعاطفية نحو الإنسانية والعدالة. وأنه واحد من مجموعة القيم التي يستخدمها هذا المجتمع غير الإنساني الفظيع من أجل السيطرة على التفكير، وسبباً لأعضائه، في حين كان طوال الوقت يدعي العدالة والمسؤولية".[٩٣]

تتضمن دعوة المرابطين إلى إنشاء نظام الخلافة في تركيا تناقضاً. ففي الوقت الذي يدعون فيه إلى إلغاء الملكيات الدستورية في الغرب، يطالبون بتأسيس ملكية إسلامية. ويبقى السؤال: لماذا من حق العائلة الملكية العثمانية الحق في حكم المسلمين، دون أن يكون هذا الحق لبقية العائلات الملكية المسلمة؟ يضاف إلى ذلك فالصوفي يؤمن بالنظام الملكي في الوقت الذي يعتبر هذا النظام غير إسلامي، إذ أن العلماء المسلمين يؤمنون بانتخاب الخليفة من قبل الناس أو ممثليهم عبر مبدأ الشورى. وقد عارض بعض العلماء السابقين فكرة النظام الملكي لأول مرة عندما قام الخليفة الأموي الأول معاوية بن أبي سفيان بتسمية ابنه يزيد ولياً للعهد عام ٦٠ هج/ ٦٨٠م حين أخذ البيعة ليزيد بقوة السيف.

إن الدعوة إلى النظام الملكي من قبل المرابطين تخالف دعوتهم الموسومة "عمل المدينة The 'Amal of Madinah" الذي يعتبر برنامج عمل يدافعون عنه، والذي يدعو إلى اعتبار سلوك وممارسات أهل المدينة المنورة في صدر الإسلام هو المعيار ومصدر هداية لحركتهم. وأصل البرنامج هو ترجمة لكتاب بهذا العنوان يعود للصحابي المشهور زيد بن ثابت، قامت الباحثة الإنكليزية المسلمة عائشة بويلي Aisha Bewely بترجمته إلى اللغة الإنكليزية. ويتبنى المرابطون رأي بن ثابت الذي يقول "إذا رأيتم أهل المدينة يفعلون شيئاً، فاعلموا أن ذلك من السنة"، وترى عائشة بويلي أنه "من الواضح أن التأكيد هنا على (العمل) أي الفعل، وليس على النقل اللفظي".[٩٤]

ينتمي المرابطون إلى الطريقة الدرقاوية الصوفية التي تتبع المذهب المالكي. كما تعتمد الحركة بصورة رئيسية على المصادر الفقهية الخاصة بالمذهب المالكي.

وعندما تتعامل مع قضايا السنة والحديث، تعتمد على أفكار وتوضيحات الفقيه الحنبلي ابن تيمية، الذي يعتبر المرجع الرئيسي للمذهب الوهابي السعودي. هذا على الرغم من العداء الكبير الذي يكنه المرابطون للنظام السعودي لأن الحركة الوهابية تعادي الصوفية والتصوف.

من الملاحظ أن المرابطين يتجاهلون النظام السياسي الذي أعقب وفاة الرسول (ص). فهم غير معنيين، كما يبدو، بقضية اختيار الخليفة التي تعتبر من المعالم الرئيسية في الحياة السياسية في صدر الإسلام. إذ ما زال الصوفي وجماعته يدافعون عن النظام الملكي وعن سلاطين آل عثمان، معتقدين "أنه تراثهم الممجد".[٩٥]

الطريق إلى الخلافة

ضمن دعوته إلى العودة إلى الخلافة، يرسم الشيخ عبد القادر الصوفي الطريق لبلوغ هذا الهدف. وباستخدامه العبارات الرنانة والشعارات والبلاغة، يحاول الصوفي إقناع الآخرين بإمكانية تحقيق مشروعه الطوباوي. فهو يناقش بأن "التجديد في الإسلام يتطلب استعادة جديدة للنموذج الأصلي الذي كان قائماً في المدينة، ووضعه في الحركة والتطبيق". فهو يدعو هنا إلى العودة إلى المدينة في القرن السابع الميلادي، وليس إلى الامبراطورية التركية في القرن التاسع عشر. ولكن ما هي حدود هذا المشروع؟ يتضمن مشروع الصوفي ثلاثة أبعاد:

١- البعد العقائدي Ideological dimension الذي يشكل الأساس في النظام الديني الذي يملك السلطة لحكم المؤمنين. يصرح الصوفي بثقة "يجب علينا نسيان وعود المستقبل في السعادة في هذا العالم الطوباوي، وأن نعلن بأنه لا قوة إلا من الله المتعال. هذا اليقين يمنحنا القوة من أجل العمل". "يجب أن نقيم الصلاة ونؤدي الزكاة. ونقيم صلوات الجمعة والعيدين ونصوم رمضان".[٩٦] لم يأت الصوفي بجديد سوى أنه يؤكد على ما يؤمن به المسلمون ويمارسونه في حياتهم. إذ يؤدي المسلمون هذه الشعائر الإسلامية منذ أربعة عشر قرناً دون أن يعارضها أحد أو يدعو لعدم الإلتزام بها، كي يأتي الصوفي ليوصي بوجوب إقامتها.

٢- البعد الاقتصادي Economic dimension حيث يلعب النظام المالي دوراً هاماً في جميع نشاطات المجتمع. يعتقد الصوفي بأنه لا يمكن جمع الزكاة ما لم يتم استخدام العملة الذهبية، الدينار، في المعاملات المالية والتجارية في المجتمع المسلم. ولذلك يطالب بعودة سك العملات المعدنية، الذهب والفضة، واستعمالها بدلاً من الأوراق النقدية الحالية. ويرى أن عودتها تمثل وجود الروح الإسلامية. ويصر على أن "ضرب الدينار الإسلامي من قبل الحاكم المسلم، وجمع الزكاة، يمثلان الحدث الأساسي لعودة الخلافة الإسلامية".[٩٧]

إن الصوفي يُرجع تأسيس نظام سياسي-ديني هو الخلافة إلى قضية اقتصادية من خلال سك الدينار الإسلامي الذهبي، والعودة إلى استعمال النقود الذهبية والفضية. فهو يعتقد خطئاً بأن المسلمين وحدهم استخدموا العملة المعدنية في تجارتهم ومعاملاتهم المالية. ولذلك فهو يؤكد على إلغاء العملة الورقية السائدة اليوم. كما أنه يعتقد أن "الدينار الذهبي جزء من الوحي" [٩٨] على حد قوله، وأن العودة إلى العملات المعدنية تعني "العودة إلى الفطرة القرآنية". على أية حال لم يثبت الصوفي بأن للدينار الذهبي هذا الموقع الهام في الإسلام أو الاقتصاد الإسلامي. ويدافع عن رأيه بقوله "لقد شُرعت الصلاة والزكاة للناس، وتم إلغاء الربا. وهذا يعني لنا الابتعاد عن العملة الورقية ومؤسسات السرقة: البنوك وتبادل البضائع وبطاقة الحساب Credit card".[٩٩]

٣- البعد السياسي Political dimension. يعترف الصوفي بأنه "من الضروري وجود أمير من أجل عودة الروح الإسلامية. من إقامة صلاة الجمعة إلى غيرها، كل واجب ديني يتطلب أمراً من سلطة. لذلك تصبح القيادة جزء لا يمكن تجاوزه في الإسلام".[١٠٠] لم يذكر الصوفي أي شيء حول اختيار الأمير وصفاته أو مؤهلاته. في ما يتعلق برؤيته إلى المسألة السياسية، يؤيد الصوفي زميله في حركة المرابطين أحمد ثومبسون في دعوته إلى تدمير البرلمانات والشرطة والبنوك والأحزاب السياسية...الخ.

يطالب الصوفي بعودة نظام الخلافة العثمانية، وينفي أن يكون هذا النظام أوتوقراطياً Autocracy أي نظام حكومة الفرد المطلقة الذي يخضع فيه المواطنون إلى حكم فرد ذي سلطان مطلق. ويقترح تسمية جديدة لتوصيف نظام الخلافة هي النوموقراطي Nomocracy التي تتشكل من لفظة ناموس Nomos أي الشرف، أو نمط اجتماعي للعدالة يحكم المجتمع.[١٠١] ويعتقد الصوفي أن هذا النظام النوموقراطي هو بمثابة "القانون الطبيعي في الإسلام الذي يوازن بين الرجل والمرأة، بين الجنود والصوفيين، بين القضاة والحكام، بين الضريبة والرفاه".

ملاحظات نقدية على مشروع "المرابطين"

في جميع مناقشاته واقتراحاته، بقي الصوفي معتمداً على خبراته الشخصية وفهمه الخاص للإسلام والأحكام الإسلامية. ومن منظور إسلامي علمي، نذكر الملاحظات التالية:

١- لم يرجع إلى أية آية قرآنية أو حديث نبوي شريف.

٢- لم يرجع إلى أي تفسير للقرآن الكريم.

٣- لم يستخدم أية قاعدة فقهية أو أصولية. وهذا غير معتاد خاصة في مناقشة مسائل فقهية أو مشاكل سياسية واقتصادية إسلامية.

٤- لم يبرر أي من آرائه بأية فتوى أو رأي فقيه مسلم، معاصر أو غير معاصر. إذ يبدو أنه يرى نفسه فقيهاً دون أن يمتلك مؤهلات إسلامية معترف بها كالدراسة في جامعة إسلامية أو مؤسسة دينية.

٥- بدلاً من استخدام مصادر إسلامية يعتمد عليها في تبرير أفكاره ومناقشاته، يعتمد الصوفي تماماً على المصادر التاريخية العثمانية والكتابات الغربية لشرح محاسن نظام الخلافة. إن السوابق التاريخية ليست بكافية لاعتبارها قاعدة في تفضيل الخلافة التي تحتاج إلى إطار فقهي إسلامي لتبرير العودة إليها.

٦-اقتباسات الصوفي تفتقد إلى المعلومات البيليوغرافية مثل أرقام الصفحات، مكان وتاريخ الطبعة، اسم الناشر وغيرها.[١٠٢]

٧- بقي الصوفي انتقائياً ومنحازاً لأنه يعتقد أن أي شيء ينتمي للغرب هو شر، وأن كل شيء يعود للتاريخ العثماني ومؤسساته وأشخاصه هو خير. إذ أنه لم يذكر أي عنصر إيجابي في المجتمع الغربي والحضارة الغربية. كما انه لم يذكر أي قضية سلبية في الحكم العثماني وسلاطين آل عثمان.

٨- لم يعط أي خطوط عملية لكيفية تنفيذ مشروع الخلافة. إن الإيمان بالله والشهادة بالوحدانية ونبوة الرسول (ص)، التي يكررها دائماً، ليست كافية لبلوغ مثل ذلك الهدف العظيم. فالصوفي لم يتحدث عن خطته أو التطور السياسي-الاقتصادي الذي يمكن اعتباره الخطوة الأولى لتحقيق مشروعه. إنه يتحدث فقط عن خطوط رئيسية ذات منحى نظري بحت بدلاً من تقديم أفكار عملية قابلة للتنفيذ في العصر الحالي. إنها أشبه بأمنيات أو أحلام وردية تشبع ذهنيات حالمة بعالم سعيد مثالي يتشكل في الخيال. إذ لم يتحدث الصوفي ما ينوي هو وأنصاره وفرقته الصوفية عمله لبلوغ هدفهم. فهو لم يناقش الدول الإسلامية الحديثة القائمة في إيران والباكستان والسعودية. ولم يتناول بالنقد والتحليل أنظمتها السياسية والاقتصادية وتطبيقها للشريعة الإسلامية، وهي أمثلة تقترب من مشروعه، وإن لم توجد فيها خلافة. يبدو أن الصوفي ومرابطيه يقيمون الدول الإسلامية حسب موقفها ونظرتها للتصوف والصوفية. فالشيخ عبد القادر الصوفي يشن هجوماً على كمال أتاتورك وابن سعود لأن كلاهما كان يعادي الطرق الصوفية، وأن ابن سعود "قد قطع كل شجرة في مكة والمدينة". كما يهاجم الصوفي المملكة العربية السعودية مدعياً "أن ثلث الأرض في مكة مملوكة من قبل الشركات اليهودية الأمريكية"، دون أن يقدم أي دليل يثبت هذه الاتهامات. كما يهاجم الصوفي إيران "الجمهورية المبنية على النظام المصرفي، والتي تتبجح فقط بأنها أول من وضع الشهادة على علمها".[١٠٣]

لماذا يجب أن تكون الخلافة في تركيا؟

يصر زعيم حركة المرابطين الشيخ عبد القادر الصوفي على أن الخلافة يجب أن تقام في تركيا وليس في بلد آخر. ولا يشرح الصوفي لماذا هذا الإصرار على

الخلافة العثمانية هي الخيار الأفضل من الدول الإسلامية المعاصرة أو حتى الدول العلمانية؟ ولماذا يرفض فكرة إقامة دولة إسلامية حديثة كالتي دعا إليها المفكر محمد أسد؟ لم يعط الصوفي أي سبب شرعي وإسلامي لماذا يجب أن تكون تركيا مركز الخلافة الإسلامية، سوى أنه يدعي أن "لقد شاء الله أن يبقى قدر السلطة في الإسلام في تركيا. لقد بقيت هناك، ضعيفة أو قوية، لمدة ستة قرون".[١٠٤] ولكن لماذا لا تكون القاهرة أو بغداد أو دمشق مركزاً للخلافة؟ هل لأن آخر خليفة كان يقيم في اسطنبول؟ ولكن تلك المدن كانت عواصم للدولة الإسلامية لعدة قرون، فلماذا يقصيها الصوفي من إمكانية إقامة الخلافة فيها؟ هل لأنها عربية؟ هل يعني أنه يستبعد أن تكون أية عاصمة عربية لديها الاستعداد لأن تصبح مركز دولة إسلامية؟ أو أنها لا تمتلك صفات ومؤهلات مثل اسطنبول تجعلها قادرة على الإيفاء بدعوة الصوفي؟ يبدو أن إعجابه الشديد بالمجد العثماني قد حل محل مناقشة هذه الأمور، أو التفكير العقلاني والتحليل الشرعي بمشروع سياسي إسلامي آخر.

مع ذلك، لم يعرض الصوفي أي خيار آخر مثلاً إجراء انتخابات لاختيار خليفة جديد من قبل المسلمين. فهو يصرح بأن "تراثنا الإسلامي العثماني المجيد لم يبدأ بالرئيس عثمان، بل بالغازي عثمان، بارك الله بعائلته وبمستقبلها".[١٠٥] يتجاهل الصوفي حقيقة أن الحكم العثماني قد تأسس عام ١٢٩٩ م وأنه كان يُحكم من قبل سلطان. وأن السلطان لم يكن يحتل أية وظيفة دينية أو سلطة روحية قبل عام ١٥١٧ م عندما فتح السلطان سليم الأول (حكم بين ١٥١٢-١٥٢٠م) مصر وأزاح الخليفة محمد المتوكل على الله الذي كان آخر ذرية الدولة العباسية. إذ "تنازل عن حقه في الخلافة الإسلامية إلى السلطان سليم العثماني، وسلّمه الآثار النبوية الشريفة وهي البيرق والسيف والبردة، وسلّمه أيضاً مفاتيح الحرمين الشريفين. ومن ذلك التاريخ صار كل سلطان عثماني أميراً للمؤمنين وخليفة لرسول رب العالمين اسماً وفعلاً".[١٠٦] وهذا يشير بوضوح إلى أن السلاطين العثمانيين قد حكموا الدولة لمدة قرنين باعتبارهم حكام سياسيين وإداريين، ولم يكتسبوا الصفة الدينية والزعامة الروحية إلا بعد فتح مصر، وبعد أن تسموا بالخلفاء العثمانيين. لقد استخدموا هذه السلطة الدينية

لممارسة تأثير قوي على المسلمين الذين ينتمون إلى مختلف الأعراق والإثنيات واللغات والمذاهب الإسلامية. ولذلك قام خلفاء آل عثمان بتشجيع المذهب الحنفي الذي أسسه أبو حنيفة النعمان، لأنه المذهب الوحيد الذي لا يشترط أن يكون الخليفة من قريش.[١٠٧]

العودة إلى الدينار الذهبي

يؤمن المرابطون بضرورة استبدال النقود الورقية بالعملات الذهبية والفضية. وتلعب هذه القضية دوراً مركزياً في مشروعهم لعودة الخلافة. فهم يؤكدون بشدة على هذه المسألة في كتاباتهم ومحاضراتهم وخطاباتهم. فهي باعتقادهم تمثل أساس النظام السياسي-الديني الذي يطمحون إليه. فهم يُضفون سمة دينية مقدسة على العملات الذهبية. وهم لا يدركون أن النقود، مثل بقية مفردات التقدم التكنولوجي في النقل والصناعة والاتصالات، مرتبطة بتطور العلم والاقتصاد وبقية الجوانب الثقافية والاجتماعية. وأن العملات الذهبية لم تنشأ مع ظهور الإسلام والمسلمين، ولكنها كانت تستخدم قبلهم من قبل أمم ودول غير مسلمة كالرومانيين واليونانيين والفرس. وحتى عام ٧٥ هج/٦٩٥م في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (حكم بين ٦٩٢-٧٠٥م) كانت الدولة الإسلامية تستخدم الدينار الذهبي البيزنطي والدرهم الفضي الفارسي. وهذا يعني أن المسلمين قد استخدموا عملات غير إسلامية طوال ثمانين عاماً دون مشكلة أو اعتراض. إن أول من قام بتغيير العملة هو الخليفة الأموي عبد الملك (٦٤٦-٧٠٥م) الذي قام بضرب أول نقود إسلامية. فقد أمر بسك الدنانير الذهبية وأن يُكتب عليها عبارة (قل هو الله أحد) وفي الوجه الآخر (لا إله إلا الله)، وطوّقه بطوق فضة، وكتب فيه (ضرب بمدينة كذا). وكتب خارج الطوق (محمد رسول الله، أرسله بالهدى ودين الحق).[١٠٨] ويتفق العلماء المسلمون المعاصرون من مختلف المذاهب الإسلامية على شرعية استخدام الأوراق النقدية، ولهم فيها استنباطات واستدلالات شرعية وفقهية. كما أفتوا بجواز التعامل بها في

التجارة والمعاملات المالية مثل أداء الزكاة والكفارات والنذورات والأجور ودفع المهور والنفقة والديون وغيرها من الاستعمالات.[١٠٩]

على العكس من بقية الجماعات والمنظمات والأحزاب الإسلامية والإسلاميين في العالم الإسلامي الذي يركّزون بشكل رئيسي على التغييرات السياسية وتطبيق الشريعة كوسيلة تعبّد الطريق نحو الدولة الإسلامية، يركّز المرابطون على التغيير الاقتصادي، وخاصة في الجانب المالي، باعتباره خطوة كبيرة باتجاه إقامة الدولة الإسلامية. وهذا ما يمكن اعتباره واحداً من معالم فكر المسلمين الأوربيين فيما يتعلق بالدولة الإسلامية. وهم يدافعون عن إلغاء النظام المصرفي الغربي والمؤسسات المالية التي تتعامل بالفوائد الربوية.

في هذا الصدد أصدر عمر فاديللو الزعيم السياسي للمرابطين عام ١٩٩٦ كتاباً بعنوان العودة إلى الدينار الذهبي The Return to the Golden Dinar حيث يناقش فيه جميع المشاكل التي تواجه فكرة استخدام الدينار الذهبي في النظام النقدي الحديث.

على العكس من بقية العلماء المسلمين، لم يقدم فاديللو مشروعاً أو خياراً آخر لبنك أو نوعاً من المصارف يمكنه الإيفاء بالمتطلبات المالية والاقتصادية للمجتمعات الحديثة في الدول الصناعية.[١١٠] فهو ينتقد تطور الأنظمة المصرفية في البلدان الإسلامية حيث تم تأسيس بنوك إسلامية منذ إنشاء (بنك فيصل الإسلامي) عام ١٩٧٥. ويناقش فاديللو أنه "لا يوجد مكان لبنك إسلامي في القانون الإسلامي".[١١١] ويضيف "في الاسلام، لا يمكن للنقود أن تجني فوائد من خلال القروض".[١١٢] إن كل مسلم يعرف أنه لا يوجد عالم مسلم يقبل الربا، ولكن فاديللو يدعي أن "العلماء الحديثين قاموا بإعادة تفسير هذه الأمور في القانون الإسلامي. ولم يقوموا سوى أنهم جعلوا المحرّم جائزاً". ويرفض كل الآراء والدراسات الفقهية والفتاوى التي أصدرها علماء متخصصون بهذه الشؤون، دون أن يناقش مواقفهم أو يفند استدلالاتهم بصورة علمية وشرعية. واكتفى بذكر مجموعة من الأحاديث النبوية وأقوال بعض الصحابة. واستخدم نسخة مترجمة إلى الإنكليزية من كتاب (الموطأ) للإمام مالك،

لأنه حسبما يبدو لا يستطيع قراءة المصادر الفقهية المكتوبة بلغتها الأصلية، العربية. لقد اعتمد فاديللو على هذا المصدر لوحده لأنه يؤمن بالمذهب المالكي. لم يعتمد فاديللو آية واحدة من القرآن أو تفسير مشهور أو أي مصدر إسلامي آخر، بل وحتى المؤلفات الحديثة لعلماء المالكية. فهو بذلك كمن يعتبر نفسه مجتهداً دون مؤهلات علمية ودينية، ويمنح لنفسه الحق في إصدار أحكام قاطعة وآراء فقهية تتعلق بقضايا معقدة، معتمداً بذلك على خبراته الشخصية وفهمه المحدود لنصوص دينية صعبة. فهو مثل بقية زملائه لم ينه دراسات إسلامية في جامعة دينية متخصصة تؤهله للخوض في مسائل دينية بشكل علمي مقبول. يجب أن لا يكون لديه إطلاع على القضايا الاقتصادية من منظور إسلامي فقط، بل يجب أن يكون متخصصاً في الاقتصاد الإسلامي والقضايا المالية والمصرفية ذات العلاقة به. من المعلوم أنه ليس بمقدور أي فقيه مسلم الخوض في هذا الميدان من الفقه الإسلامي، ولكن هناك فقهاء قلائل ومؤسسات فقهية لديها متخصصين في الشؤون الإقتصادية يبذلون جهوداً كبيرة ونقاشات عميقة من أجل التوصل إلى آراء وفتاوى إسلامية ذات مضمون مالي واقتصادي.[١١٣]

دون مناقشة حقيقية أو مرجعية إلى أي قاعدة شرعية إسلامية، يدافع فاديللو عن إزالة جميع البنوك والمؤسسات المالية والمصرفية التي يصفها بأنها "مؤسسات ربوية"، ويطالب بإحلال بدلاً عنها مؤسسات جديدة التي تضمن تقديم "خدمات مقبولة مثل حراسة النقود من خطر السرقة أو تحويل أو نقل الأموال من مكان إلى آخر".[١١٤] وعندما يناقش فاديللو مسألة الديون في القانون الإسلامي، يكتفي باستخدام كتاب (الموطأ) لمالك بن أنس فقط.

يقترح فاديللو تداول الذهب في النظام النقدي، ويطالب بإلغاء الأوراق النقدية. ويسرد جملة من الحجج:

١- الذهب معدن نفيس، وقيمته تعتمد على أمة أو اقتصاد.

٢- من السهل خزن الذهب ونقله. إن صغر وزن الدينار الذهبي (٤،٢ غم) يتمّمه الدرهم الفضي (٣ غرام)، يسهل التحويلات الصغيرة بالقطع المعدنية من الذهب والفضة. الأمر الذي يجعل هذه العملات المعدنية متوفرة لدى أكبر عدد من الناس.

٣- الذهب، باعتباره أكثر العملات المتداولة استقراراً وثباتاً، وسيلة مثالية في عمليات التوفير، لأن التاريخ قد أثبت أن قيمته تبقى مستقرة بشكل فريد طوال القرون.

٤- الذهب عالمي، له نفس القيمة في بريطانيا كما في الصين، فهو مثالي في عمليات الدفع الدولية دون الحاجة لدفع الفوائد المكلفة لتبديل العملات، والتي غالباً لا يمكن التنبؤ بقيمتها، كما هو الحال مع الأوراق النقدية. الذهب عملة يمكن أن نثق بها.

٥- طوال ٢٥٠٠ عام بقي العالم يتداول قطع صغيرة من الذهب والفضة. لقد بقيت هذه العملات المعدنية أن تعيش أكثر من ألفي عام على الرغم من المحاولات الهائلة من قبل الكثير من الحكومات للهيمنة عليها، واستبدالها بوسائلها الخاصة للمبادلة.

٦- استخدام العملات المعدنية المزدوجة (الذهب والفضة) يعني امتلاك تداول سليم. وتعني أن قيمة العملة المتداولة لا تعتمد على الحكومة. إنها تحمي النظام النقدي من تأثير الحكومات والمؤسسات المالية، لأن وجود سبائك الذهب لا يعتمد على رغبات أو هيمنة النظام السياسي والمالي.

٧- إن تداول العملات المزدوجة يوحّد العالم، لأن تداول الأموال بين الأمم لن يصبح مشكلة. إنه يسهّل التجارة العالمية ويعزّزها. إنه يشجع تصدير رؤوس الأموال من الدول الصناعية إلى المناطق النامية.[١١٥]

ويناقش فاديللو ويقيّم استخدام العملات المعدنية المزدوجة من جوانب اقتصادية ومالية، لكنه لم يناقشه من منظور إسلامي وفقهي. فهو يتجنب الكثير من المشاكل الناتجة أثناء وبعد عملية تبديل العملة الورقية بالذهبية والفضية. كما توجد مجموعة من المشاكل التي تعيق هذه الفكرة مثل:

١- لا يوجد ذهب كاف في العالم لتغطية احتياجات جميع الأمم والدول من الذهب والفضة.

٢- ستستفيد روسيا وجنوب أفريقيا فقط من تداول العملات المعدنية، لأنها أكبر منتج للذهب في العالم.

٣- يخضع الذهب لتأثيرات المضاربات غير مرغوب فيها.

٤- سيولّد تداول الذهب عدم استقرار في الأسعار. [١١٦]

يرسم فاديللو الخطوط الرئيسية لتصوره لكيفية تنفيذ هذا المشروع عبر البرنامج التالي:

١- إصدار وضرب الدنانير والدراهم حسب المقاييس التقليدية للأوزان والأحجام.

٢- عرض العملات الذهبية والفضية للبيع والشراء بحرية، وتملك أية كميات منها ضمن القانون الإسلامي.

٣- تسهيل نقل وتحويل الذهب للتجارة العالمية من خلال شبكة من الوكالات المحددة في أنحاء العالم.

٤- ثم المرحلة الأخيرة وهي استبدال جميع العملات الورقية بالعملة الجديدة، الدنانير والدراهم، ثم إلغاء كافة امتيازات الأوراق النقدية. [١١٧]

تبدو هذه الخطة عملية معقدة جداً وتحتاج إلى وقت طويل وأعداد هائلة من المتخصصين في ميادين النظام النقدي (العمليات المالية، النقد الدولي، إستشارات إدارية) من أجل تنفيذ هذا البرنامج الضخم. فعلى سبيل المثال استغرق استبدال العملات الأوربية المختلفة بعملة واحدة هي اليورو جهود سنين طويلة، واتفاقيات وبروتوكولات ودراسات إقتصادية ومالية دقيقة للنظام النقدي وتأثيره، حجم النمو الاقتصادي والسيطرة على التضخم وغيرها.

الحزب الإسلامي لبريطانيا Islamic Party of Britain

خلال السنوات العشر الماضية أدرك المسلمون في الغرب أهمية المشاركة في الحياة السياسية الغربية. من خلال الانتماء للأحزاب السياسية الغربية، حقق بعض المسلمين نجاحاً ملموساً حيث تمكنوا من الفوز ببعض المقاعد في البرلمانات الأوربية مثلاً في هولندا وبلجيكا وبريطانيا والنمسا. كما نجح عدد ملحوظ من المسلمين بالفوز بمقاعد في المجلس البلدية في العديد من المدن الأوربية. ووصل آخرون إلى تولي منصب الوزير في فرنسا وبلجيكا.

يتفق السياسيون المسلمون على أنه من الأفضل للمسلمين الانتماء للأحزاب السياسية الموجودة، والتي تمتلك خبرة طويلة، وتلعب دوراً هاماً في البلدان الغربية. وأن بإمكانهم تحقيق أهدافهم عبر استخدام التسهيلات المناسبة التي توفرها هذه الأحزاب كالحملات الانتخابية والبرامج الانتخابية والطروحات السياسية والدعاية وتنظيم النقاشات العامة والاتصال بوسائل الإعلام. في الآونة الأخيرة، أخذت الأحزاب السياسية الغربية تولي اهتماماً أكثر بالجاليات المسلمة في الغرب. فصارت تعطي فرصاً أكثر للمرشحين المسلمين لتُدرج أسمائهم في لوائح الأحزاب الانتخابية. إذن بات السياسيون المسلمون يشاركون، إلى حد معين، في صناعة القرار السياسي في الدول الغربية.

لا يجد العلماء المسلمون مانعاً من انتماء المسلمين إلى الأحزاب السياسية الغربية. إذ أصدر الفقهاء السنة والشيعة على السواء أمثال شيخ الأزهر السابق جاد الحق، والشيخ يوسف القرضاوي، وآية الله علي السيستاني وآية الله السيد محمد حسين فضل الله، فتاوى تجيز انتماء المسلمين المهاجرين إلى الأحزاب السياسية الغربية من أجل الدفاع عن مصالح المسلمين وضمان حقوقهم.[١١٨]

ظروف تاسيس الحزب الإسلامي

يمثل الحزب الإسلامي لبريطانيا The Islamic Party of Britain ظاهرة سياسية غربية جديدة. فللمرة الأولى يجري تأسيس حزب إسلامي خارج العالم الإسلامي.

في عام ١٩٨٩ ، خلال بروز قضية سلمان رشدي، أدرك كثير من المسلمين أنهم يعانون من وضعية ضعيفة جداً عندما يريدون الدفاع عن حقوقهم وموقفهم في المجتمعات الغربية. كما أدركوا أنهم قد أهملوا الحاجة إلى منبر عام يدافع عن الحلول الإسلامية، وضرورة وجود إطار سياسي يستطيعون الحصول على اعتراف، ويجذبون من خلاله الاهتمام بالحلول الإسلامية لعلاج مختلف المشاكل التي يعاني منها المجتمع الغربي الحديث. لقد وعوا أن عليهم أن يكونوا أكثر تنظيماً، وأن يعبئوا أنفسهم من أجل لعب دور معين، وأن لا يبقوا على الهامش. قاد هذا الإدراك إلى تأسيس منظمات إسلامية وطنية مثل البرلمان الإسلامي في بريطانيا، المجلس الإسلامي لبريطانيا، والحزب الإسلامي لبريطانيا.

تأسس الحزب الإسلامي في بريطانيا من قبل خمسة أشخاص، ثلاثة منهم مسلمون بالأصل: الهندي محمد نسيم Naseem (١٩٢٤-)، المصري الطبيب هاني نصر Nasr (١٩٤٩-)، وكليم محمد ألينا Alleyne (١٩٣١-١٩٩٧)؛ واثنان ممن اعتنق الإسلام،ويلعبان دوراً مركزياً في الحزب وهما:صاحب مستقيم بليرBleher(١٩٥٩-)، وهو ألماني الأصل اعتنق الإسلام عام ١٩٨٠، ثم هاجر عام ١٩٨٢ إلى بريطانيا حيث يستقر فيها الآن. ويعتبر بلير المنظّر الأيديولوجي للحزب، وهو الآن أمين عام (سكرتير) الحزب. يقوم بترجمة مقالات ومواضيع من العربية إلى الإنكليزية والألمانية. كما لديه اهتمام بتفسير القرآن، ويلقي محاضرات في الجامعات داخل بريطانيا وخارجها، ويعمل إماماً في سجن محلي. قام بتأليف مجموعة من الكتيبات والمقالات تتناول قضايا معينة كالتعليم والاقتصاد الإسلامي والسياسة والإستراتيجية الإسلامية. كما أنه يشرف على تحرير مجلة كومون سينس Common Sense (الوعي العام) التي هي لسان حال الحزب.[١١٩]

والعضو المؤسس الخامس هو ديفيد موسى بيدكوك Pidcock (١٩٤٢-) الذي يشغل منصب زعيم الحزب. وهو في الأصل محاسب قانوني وكاتب، اعتنق الإسلام عام ١٩٧٥. وهو عضو فخري في بضعة مؤسسات اقتصادية ومصرفية. ويكتب باستمرار في مجلة الحزب(كومونسينس)مركّزاً على القضايا الإقتصادية والمالية.[١٢٠]

وكتب مقدمة لكتاب (نابليون والإسلام Napoleonand Islam) الذي قام بتأليفه كرستيان تشيرفلس ChristianCherfils. يؤكد بيدكوك في مقدمته على أن الزعيم الفرنسي نابليون بونابرت (١٧٦٩-١٨٢١) قد اعتنق الإسلام ، ويضيف "لقد أدرك نابليون حقاً بأن الإسلام هو أسمى نظام سائد في العالم، وقد أخذ جزءً كبيراً من الإسلام لغرضه الشخصي ولفائدة إمبراطوريته". يؤمن بيدكوك بصدق أن "نابليون شيد نظاماً مستقراً قائماً على مبادئ القرآن التي هي وحدها تمثل الحقيقة، والتي وحدها يمكن أن تقود الإنسان إلى السعادة".[١٢١]

تقييم أداء الحزب الإسلامي

بدأ الحزب الإسلامي لبريطانيا نشاطاته عام ١٩٨٩ بهدف تشجيع المناقشات العامة التي تطرح الحلول والخيار الإسلامي، إلى جانب الأيديولوجيات والفلسفات والنظريات السياسية والدينية المطروحة في الساحة البريطانية. يُؤكد الحزب دائماً على أن من بين أهدافه هو "إعطاء المسلمين في بريطانياً صوتاً في القضايا العامة أمر هام لمستقبل المجتمع البريطاني". يسعى الحزب إلى تحقيق أهدافه وبرامجه من خلال المشاركة في الانتخابات العامة والمحلية، لكنه لم يحقق أي نجاح يذكر. فقد فشل مرشحو الحزب في الانتخابات المحلية عام ١٩٩١ والانتخابات العامة عام ١٩٩٣ . في الانتخابات الأخيرة شارك خمسة من مرشحي الحزب، من بينهم زعيم الحزب بيدكوك الذي رشح نفسه في منطقة جنوب برادفورد BradfordSouth . ومن بين سبعة آلاف صوت، مجموع الأصوات في تلك المنطقة الانتخابية، لم يصوّت للحزب سوى (١١٠٠) صوت فقط، من بينهم (٨٠٠) صوتاً تعود لغير المسلمين. لم يشرح كيف استطاع تمييز أصوات المسلمين وعددها عن غير المسلمين.

عندما سألت بيدكوك عن الأسباب التي تقف وراء هذا الفشل، لم يعط أية تفسيرات مقنعة، لكنه أشار إلى نقطتين: الأولى، نقص المال، لأن المال أساسي في المشاركة في الانتخابات من أجل تغطية نفقات الحملة الانتخابية والدعاية والاتصال بوسائل الإعلام. الثانية، أن الزعماء الدينيون الذين يخطبون في مساجد

برادفورد قالوا للجالية المسلمة بأن لا يصوّتوا لمرشحي الحزب الإسلامي، بل عليهم دعم مرشحيهم من حزب العمال البريطاني.[١٢٢]

يبدو أن أمام الحزب طريق طويل لتطوير خبراته في عدة ميادين كإدارة الحملة الانتخابية وكيفية التعامل مع وسائل الاعلام والتعامل مع الجماهير المخاطبة. يعترف أمين عام الحزب صاحب مستقيم بلير بصراحة أن الفشل في الانتخابات "قد علّمنا بأننا قد توقعنا الكثير جداً ومبكراً جداً". [١٢٣]

لا تزال اتصالات الحزب ضعيفة بالجالية المسلمة التي تمثل القاعدة العريضة التي يفترض أنها تؤيد حزب إسلامي. هناك أسباب تساهم في عرقلة وجود تواصل إيجابي بين قادة الحزب والجالية المسلمة ليس في برادفورد وحدها بل في بريطانيا كلها:

١- تنتمي الجالية المسلمة إلى عدة أعراق وقوميات وجنسيات (غالبيتها من الهند والباكستان وبنغلاديش وتركيا وأفريقيا والعرب والأكراد). إن أكثرية هؤلاء المسلمين غير مقتنعين أو يثقون بمرشح بريطاني أبيض حتى لو كان مسلماً. إذ ما زال المسلمون سواء في الغرب أو في البلدان الإسلامية ينظرون بشيء من الريبة للمسلمين الأوربيين. إن بعض المسلمين، وخاصة ذوي العقلية التقليدية، يعتقدون أن المسلمين الغربيين لا يمتلكون معرفة كافية بالإسلام بسبب عدم إلمامهم باللغة العربية، وحتى الشخصيات المشهورة منهم أمثال المفكر النمساوي محمد أسد. يؤكد المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان هذه الحقيقة ليشير إلى أنه "قُدّر على بعض المسلمين الغربيين أن يكونوا كالموالي في عهود الإسلام الأولى. إن العنصرية تحاول دائماً التسلل من الأبواب الخلفية، خاصة إذا كان الرفض لها قوياً في الواجهة. لذلك لا يصح للمسلمين أن يركنوا إلى أن دينهم يحرّم بل يجرّم العنصرية، ولا أن يعتمدوا على الكثير من الممارسات الرافضة لهذه العنصرية في تاريخهم، بل عليهم العمل على إزالة الواقع منها، ومنع حدوثه وفقاً لما يعوهم إليه دينهم".[١٢٤]

ينفي بيدكوك هذه المشكلة المرتبطة بالقومية، وبدلاً من ذلك يعزوها إلى مشكلة الجهل. فهو يعتقد أن "مسلمي برادفورد جاءوا من جماعات قبلية، و يصوّتون

لأي واحد حتى لو كان حماراً، لأن زعماءهم قالوا لهم صوّتوا له". ويدّعي بيدكوك أن "المسلمين غير مهتمين بأنفسهم". ويتهم العلماء المسلمين بالجهل "فيما يخص قضية سلمان رشدي وكتابه (الآيات الشيطانية)، ذهبت إلى مجلس الحركة وقلت: لا تحرقوا الكتاب، لأن ذلك بالضبط ما كانوا يريدون القيام به، وهو بالضبط ما حدث، لأن كل واحد منهم يريد أن يظهر كحامي للإسلام. وقلت لهم: ستكون هذه كارثة، هؤلاء هم العلماء. الحالة نفسها تتكرر في مسألة التصويت للحزب الإسلامي. إنهم خائفون أن يعملوا بإيجابية لأية فكرة قيل لهم أنها خطأ".[١٢٥]

يحاول بيكدكوك تبرير فشله باتهام الآخرين وتحميلهم مسؤولية عدم نجاحه. وبدلاً من أن يميل إلى تبرير ذلك بلوم الآخرين، كان عليه التطلع إلى إقناعهم من خلال نقاش فكري وشرعي وتحليل منطقي، موضحاً لهم النتائج السيئة لتصرفاتهم الانفعالية (مثلاً إحراق الكتاب). كان عليه المحافظة على اتصال مستمر بالجالية الإسلامية، قيادات أو جماهير على السواء، بعد التظاهرات المناوئة للكتاب، وأن يشرح لهم نتائج ما سبق أن حذرهم منه من قبل، لكنه استمر بتوجيه اللوم إليهم وأنهم السبب في أية نتائج سلبية تجاه الإسلام والجاليات المسلمة في أوربا.

٢- إن قيادة الحزب الإسلامي لم تنجح في بناء علاقات جيدة مع القيادات الدينية وأئمة المساجد الذين يلعبون دوراً هاماً في توجيه الجاليات المسلمة. إذ لم يستطع الحزب جذب انتباههم نحو برامجه وأهدافه. إن واحداً من العوائق التي تعرقل محاولة التواصل مع مختلف القيادات الإسلامية المنتمية إلى جنسيات مختلفة، وخاصة كبار السن أو القادمين حديثاً، هو عدم إجادتهم اللغة الإنكليزية. يؤكد زعيم الحزب أن حلّ هذه المشكلة هو مسألة وقت، وأن الشباب المسلم يبدي اهتماماً بالحزب، ولكنه ما يزال لا يعرف أن الناس تفكر حقاً لأنه يعتقد أنهم منافقين، إذ يتهمهم بأنهم "يقولون: نعم، سنكون معك، لكنهم يغيّرون رأيهم".[١٢٦]

٣- يعتمد الحزب كلياً على اللجنة القيادية، حيث لا يمتلك الحزب أي فرع أو مكاتب محلية في المدن والمناطق البريطانية. كما أن الحزب يفتقد مقراً مركزياً يقيم فيه نشاطاته ومناسباته ومؤتمراته، حيث يمكن أن يدعى المسلمون لحضورها

كجمهور أو لمناقشة بعض القضايا الهامة. كما يمكن دعوة علماء مسلمين لمناقشة شؤون الحزب والجالية المسلمة، وتسليط الأضواء على مشاكل المسلمين في بريطانيا، وأهمية التضامن الإسلامي من أجل المشاركة في الحياة السياسية والدفاع عن مصالح المسلمين. إن من شأن تلك العلاقات المستمرة المحافظة على علاقات جيدة وفهم متبادل بين الحزب الإسلامي والجاليات المسلمة.

من جانب آخر رغم إدعاء زعيم الحزب باهتمام الشباب المسلم بحزبه، لكن الحزب ما زال يفتقد لوجود منظمة أو واجهة حزبية لرعاية الشباب المتعلم والنشط سياسياً وفكرياً بهدف نشر أفكار الحزب وأهدافه وبرامجه، وترسيخ حضوره بين أبناء الجالية، والحصول على تأييدها ودعمها وخاصة أثناء الانتخابات. بلاً من ذلك تكتفي قيادة الحزب الإسلامي لبريطانيا بالدعوات التي توجه إليها بين حين وآخر من قبل بعض المنظمات الإسلامية لإلقاء محاضرات تتعلق بمختلف القضايا الإسلامية، ووجود علاقات محدودة مع بعض أئمة المساجد ومدراء المراكز الإسلامية في لندن وكارديف. إن يبقى الحزب مسؤولاً عن انعزاله وعلاقاته الواهية مع الجاليات المسلمة في بريطانيا.

٤- إن حضور الحزب الإسلامي لبريطانيا ما زال محدوداً في وسائل الإعلام البريطانية. فبالكاد تنشر الصحافة البريطانية شيئاً عن الحزب. لذلك يقوم الحزب بنشر بياناته ودعواته في نشرته (كومون سينس). إن غياب القضايا الإسلامية في وسائل الإعلام البريطانية يعود، إلى حد كبير، إلى الموقف العام المتحفظ لوسائل الإعلام الغربية من الأفكار الراديكالية لأنها إما ضد الصهيونية أو ربما ضد السامية. إذ أن الحزب ينشر بيانات تتعلق بالقضية الفلسطينية والتصعيد الإسرائيلي الذي تشهده الأراضي الفلسطينية المحتلة.

٥- من غير العادي أن يقوم بريطانيون غير مسلمين بالتصويت لصالح حزب سياسي إسلامي، بدلاً من التصويت لأحزابهم العريقة (حزب المحافظين، حزب العمل، الحزب الليبرالي الديمقراطي). يشرح بيدكوك هذه الظاهرة بقوله "الناس تحب الإسلام. فعندما تشرح لهم الإسلام وأنه يمكن أن يحل مشاكلهم، والتخلص

من الديون العقارية Mortgage وغيرها من القضايا، سيصدقونك ثم يؤيدونك". [١٢٧]
على أية حال، يبدو أن تصويت غير المسلمين للحزب الإسلامي يعود لأنهم مهتمون ببرنامج الحزب الذي يدعو إلى العدالة الاجتماعية والإنسانية ورعاية الفقراء والفئات الضعيفة. وهذا ما يفسر أيضاً انتماء أعضاء غير مسلمين للحزب.

برنامج الحزب الإسلامي لبريطانيا

أعلن الحزب بأنه "يسير نحو تقوية الصلة بين إيقاظ الوعي السياسي للمسلمين البريطانيين، بينما يسعى إلى إجبار الأكثرية غير المسلمة على الأخذ بجدية الخيار الإسلامي". إذن هناك حاجة لصياغة أهدافه وبرنامجه بشكل يعكس الأساس الإسلامي للحزب من جهة، وأن يكون مقبولاً للجمهور الذي يخاطبه أي البريطانيين، من جهة أخرى. إذن يجب أن يخدم برنامج الحزب الأهداف القومية البريطانية، وأن يعطي مشاريع منطقية لتطوير وتعزيز الرفاه والأمن في بريطانيا. وباعتباره حركة إسلامية، لا يمكن للحزب الإسلامي نسيان البعد الإنساني ومعاناة الشعوب الفقيرة التي تتأثر بشدة بالسياسات الاقتصادية والعسكرية الغربية على الصعيد الدولي. يظهر هذا البعد الأخلاقي في برامج الحزب في الشؤون الاقتصادية، الشؤون الخارجية، الصحة، العدل، الشؤون الدينية، الشباب، البيئة، والشؤون الداخلية. إنه يبحث دائماً عن العدالة الاجتماعية والاقتصادية.

فيما يتعلق بالجانب الاقتصادي، يطرح الحزب الإسلامي رؤيته في الاقتصاد الإسلامي حيث جاء في برنامجه أن "الشفقة والرحمة عنصران فقدتهما إنسانيتنا، وإذا أردنا استعادة إنسانيتنا في أي نظام، فهذان العنصران مطلوبان. لم تمتلك الرأسمالية هذين العنصرين أبداً، ولا تريدهما أن يتدخلا مطلقاً في سياستها الرئيسية في الحصول على أكبر فائدة متراكمة. الإسلام يرفض هذه المظاهر في الرأسمالية. الإسلام يرفض الفكرة التي تقيس قيمة الإنسان على أساس حجم حساباته في البنك. نحن المسلمين نرفض نظاماً اقتصادياً يموت فيه ملايين البشر، ويعانون في ظله من حرمان شديد من أجل أن تدفع الدولة فوائد الديون الأجنبية. كما نرفض نظاماً

اقتصادياً يكدّس الطعام جبالاً في جزء واحد من العالم رافضاً إعطاءه للذين يموتون جوعاً كي لا تتدنى أسعاره العالمية، أو كي لا تتهدد السلع. إن الإسلام دين الصفاء والإنسانية والواقعية، يبحث عن تخفيف التفسخ الإقتصادي والمعاناة، ويبحث عن إعادة وضع البشر في مركز التفكير الاقتصادي مع تعزيز الإنسانية كهدف أسمى".[١٢٨]

يعي الحزب الإسلامي بأنه من المستحيل تحقيق نظرته في الاقتصاد الإسلامي في بلد غير مسلم، وأن هذه الأفكار تبقى مجرد أفكار نظرية غير قابلة للتطبيق في البيئة الأوربية، لكنه يسعى إلى تقليل الظلم الذي يمس المواطنين الفقراء. إذ يعتقد الحزب أن الربا هو المشكلة الرئيسية في الاقتصاد الرأسمالي، وأن "الفائدة أو الربا وجهان لعملة واحدة. إنه ليس مدمراً اجتماعياً فقط، بل إنه من منظور اقتصادي غير مستقر وجائر وغالباً ما يقود إلى الحروب". يحاول قادة الحزب دعم رؤيتهم بالاستعانة بآراء بعض المفكرين الغربيين الذين يشاركون الحزب في مواقفه من الربا. "كل اقتصادي غربي صادق وكل مفكر عظيم يدين الفائدة وأولئك الذين يستفيدون منها.فقد انتقد كل من آدم سميثAdamSmith، ديفيد ريكاردوDavid Rechardo، جون روسكن John Roskin، مينارد كينس Maynard Keynes و روجر سكروتون Rodger Scruton الربا ونتائجه المدمرة".[١٢٩]

يؤمن بيدكوك أن الربا هو العدو رقم واحد. فقد أخبرني بأنه يتعاون وينسّق مع سياسيين غير مسلمين ينتمون إلى حزب العمل والحزب الليبرالي الديموقراطي، إضافة إلى المجلس المسيحي للعدالة النقدية TheChristianCouncil for Monetary Justice من أجل مكافحة الربا. وأنهم يعقدون جلسات شهرية في مجلس اللوردات البريطانيHouseofLords. والمشاركون في هذه الاجتماعات يأتون من أماكن مختلفة، كما أنهم ينتمون إلى مختلف التيارات الفكرية والسياسية والأيديولوجية. ففيهم الماركسيون المتشددون والإشتراكيون من الجناح اليميني، والمسلمون. وجميع المشاركين يؤمنون بأن الربا هو المفتاح في مشكلتهم المشتركة.[١٣٠]

في العاشر من مايس ١٩٩٩ قام بيدكوك بتوجيه رسالة إلى إدّي جورج Eddy George محافظ بنك إنكلترا، دعاه فيها إلى التفكير بالنظام المصرفي الإسلامي، أي نظام بلا فوائد أو ربا. وقد أجابه محافظ البنك جاء فيها "إن الرسالة تلقي الضوء على قضيتين من قلقي في التعامل مع القضايا ذات العلاقة بالنظام المصرفي الإسلامي. الأولى، الاختلافات بين الجماعات حول ماذا يعني النظام المصرفي الإسلامي Islamic Banking في الواقع، أو ما يجب أن يعني. وهذا ما يجعله صعباً لصناع القرار في الاستجابة له بشكل بنّاء. الثانية، هي غياب المشاريع النوعية Specific Proposals لتغيير النظام البريطاني بطريقة تجعله قابلاً للتعديل لينسجم مع النظام المصرفي الإسلامي".[١٣١]

فيما يتعلق بالمحور الدفاعي، يؤكد الحزب الإسلامي على السلام والعدالة لجميع سكان العالم. وطنياً، يوافق الحزب الإسلامي على الفكرة القائلة بأنه "من الهام للمجتمع أن يهيئ نفسه مادياً وأخلاقياً وروحياً، وأن يتسلح بأفضل الأسلحة من أجل أن يبعث الاحترام الحذِر في نفوس أعدائه. من أجل المجتمع العادل، لا يكون الردع في القتل الجائر للدول الجارة بهدف إقامة غاياتنا الخاصة، كما يظهر ذلك لدى بعض المجتمعات العلمانية في عالم اليوم، ولكن بالأحرى، إن أفضل أسلحة المجتمع العادل هو ممارسة العدالة والأخلاق في داخله وضرب مثل للآخرين في العدل". ويدين الحزب النزاعات الناشئة من القومية الشوفينية والطائفية.

يركّز الحزب الإسلامي أيضاً على ظروف المسلمين الذين يعملون في الخدمة العسكرية في الجيش البريطاني، والجهد المبذول لتحسين أحوالهم، وتقديم تسهيلات أكثر للعسكريين المسلمين. فالحزب يطالب "بتشجيع الإيفاء بالحاجات الدينية والثقافية لمختلف الجماعات في شؤون الطعام والعقائد والصلاة".[١٣٢]

الحزب الإسلامي لبريطانيا والدولة الغربية

قام المعتنقون الذين يقودون الحزب الإسلامي لبريطانيا بتطوير نظرتهم وموقفهم الخاص تجاه مختلف القضايا الإسلامية في الغرب. فهم يميلون إلى إدراك

المتطلبات الحقيقية للجاليات المسلمة المقيمة في بيئة غير مسلمة. تتميز رؤيتهم بشكل عام بالواقعية والعقلانية والنقد والحداثة. ولكن في بعض الأحيان يُبدون وجهات نظر تقليدية جداً كالتي تتعلق بموقفهم تجاه تحرير المرأة المسلمة. وأحياناً تنقصها الواقعية مثل الدعوة إلى إلغاء نظام الفوائد المصرفية في البنوك الغربية والمؤسسات المالية. بالإضافة إلى ذلك، في أحيان أخرى يُظهرون نظرات غير محافظة مثلاً إنكارهم سلطة العلماء المسلمين في تفسيراتهم للنصوص الدينية والأحكام الإسلامية. وأحياناً يجادلون دون أساس علمي، مثلاً عندما يدّعون أنهم يقدمون وجهات نظر إسلامية لكنهم يتجاهلون الأحكام الإسلامية أو النصوص الدينية والقواعد الفقهية والفتاوى ذات العلاقة المباشرة بما يجادلون فيه.

يعتقد الحزب الإسلامي لبريطانيا أن المطالبة بإقامة دولة إسلامية مجرد سراب، عندما يكون هذا النموذج المطلوب "نموذجاً يفتقد إجابات للمشاكل التي تواجه المسلمين هنا في الغرب، باعتبارهم أقلية دينية متفرقة محكومة من قبل دولة علمانية مع تعاطف ضئيل مع الإسلام".[١٣٣] وعلى العكس من حركة المرابطين الصوفية، يرفض الحزب فكرة الخلافة الإسلامية التي يعتقد بأنه "لا يوجد اختلاف عن العدد الكبير من الدول الإسلامية القومية القائمة الآن والتي لا يُطبّق الإسلام فيها". ويعزون رفضهم للدولة الإسلامية إلى الحقيقة القائلة بأن "الإسلام الآن، على الصعيد السياسي، بعيد جداً من أن يكون واقعاً، ومع ذلك تبقى خبرة الحياة الحقيقية للمسلمين في إطار أجواءهم الخاصة".[١٣٤] يبدو أن بعض المسلمين الجدد لا يمكنهم نظرياً تصوّر شكل وتركيب الدولة الإسلامية. إذ أنهم متأثرون بالنظرة الغربية تجاه الإسلام أكثر مما يعتمدون على الفكر السياسي الإسلامي نفسه لأنهم يعتقدون بأن "الذين يدعون لقبول الدولة الإسلامية يمكنهم بسهولة نفضها من أيديهم كنظرية رائعة، لكنها للأسف ليست عملية من خلال الطلب منا أن نشير إليها بأنه بلد إسلامي".[١٣٥] مثل هذا الجدل يعكس مستوى سطحي في مناقشة قضايا عميقة ومعقدة مثل النظرية الإسلامية للدولة. من جانب آخر، يبدو أنهم يتجاهلون العديد من الوقائع في الدول المسلمة بضمنها الفترات الطويلة التي فُصل فيها الدين عن

الدولة، والهيمنة المستمرة للقوى الغربية على الإقتصاد والسياسة والتعليم والثقافة في البلدان الإسلامية.

يدرك الحزب الإسلامي لبريطانيا أن على الجاليات المسلمة في الغرب إعادة تعريف دورها في المجتمع الذي تعيش فيه، وتختبر الفرص المتاحة أمامها لتغيير هذا المجتمع نحو الأفضل. وينتقد الحزب "أولئك الذين يحلمون بأن الدولة الإسلامية ستسقط من السماء، والذين يفضلون الراديكالية اللفظية على عمل حقيقي صلب وبراغماتي. كما يعتقدون بعجالة بأن هذه النظرة إنما هي تسوية شريرة مع القوى الكافرة".[١٣٦] ويؤمن الحزب الإسلامي بوعي أنه ليس أمام الجاليات المسلمة في الغرب من خيار سوى التفاعل مع المجتمعات الغربية. وبعكسه ستُجبر بسهولة على الانعزال في أحياء أو غيتوهات خادعة. يلاحظ المسلمون الأوربيون أن الجاليات المسلمة في الغرب قد أهملت في الماضي الأبعاد السياسية والاقتصادية في الإسلام، مختزلة الإسلام إلى مجرد تعبير ثقافي. إذن، كان المسلمون المهاجرون قادرين على تعزيز الرغبة في جعل بيئتهم الجديدة مشابهة قدر الإمكان لتلك التي في بلدانهم الأصلية. يشير الحزب الإسلامي إلى الوضع الحالي لغالبية المسلمين في الغرب الذين يعانون من البطالة وانخفاض الدخل والحياة الهامشية. فهم غالباً ما يبدون اهتماماً لمصالحهم الذاتية (مثل بناء المساجد والمدارس الإسلامية والمقابر والحج وغيرها) أكثر مما يفكرون بكيفية التعامل مع الدولة وكيف يلعبون دوراً هاماً في المجتمعات الغربية.

فيما يتعلق بالاندماج Ingetration في المجتمع الغربي، يدافع الحزب الإسلامي عن موقف متحفظ تجاه شكل وعملية الاندماج والسياسات الحالية التي تنفذها الحكومات الأوربية بهذا الصدد. إذ يدعو الحزب المسلمين في الغرب إلى "الكشف عما هو ملائم لمفاهيمهم، وأين الملائم للإندماج دون الـ كض نحو خطر الذوبان Assimilation".[١٣٧] ولكن هذه الدعوة تتضمن أن على الجاليات المسلمة عزل نفسها، وأن تبقى بعيدة عن الاتصال ببعض المؤسسات الصارمة الكافرة " The Kufr System"، كما يسميها الحزب. إن الحزب الإسلامي يدرك أن المسلمين في الغرب

بحاجة إلى تعريف كيف يتفاعلون مع المؤسسات الغربية، وكيف يمكنهم تحقيق قدر من التأثير على القرارات التي تؤثر على المسلمين ومصالحهم. لقد تصرف المسلمون في الغرب على أساس أنهم أقلية نموذجية، باحثين عن الخلاص من سلبيات وضعية الأقلية من خلال المطالبة بالمساواة في التأثير على أوضاعهم من جهة، والحصول على حقوق خاصة للأقلية من جهة أخرى. يستنتج الحزب الإسلامي "هذه الحالة تصبح عرضة لخلق استياء في التيار الرئيسي للمجتمع الغربي".

العمل بموجب الإسلام

مع أن أفكار وآراء الحزب الإسلامي لبريطانيا تبدو منطقية ومعقولة، لكنها تفتقد إلى الشرعية والأرضية الإسلامية الفقهية. إن قادة الحزب يعتمدون على قابلياتهم وقدراتهم الشخصية في التعامل مع الأحكام الإسلامية ونصوص القرآن والسنة. لقد سألت زعيم الحزب ديفيد بيدكوك: كيف تعلم أن أفكارك واقتراحاتك تنسجم مع الإسلام؟ هل ترجع إلى أية مؤسسة إسلامية أو فقيه مسلم؟ فأجاب: نحن نبحث في الأشياء ونأخذ جميع الآراء والمذاهب الفكرية. ثم ذكر مقطعاً من خطبة الوداع للرسول (ص) يقول فيه: (ألا ليبلغ الشاهدُ منكم الغائبَ، فلعلَّ مَن يُبلّغه يكون أوعى له من بعض من يسمعه).[١٣٨] ثم أكد بيدكوك أن "علينا أن ننظر في السوابق، ما هي الأحكام التي اتخذت فيها وما هي المناقشات التي تضمنتها. فنحن كاثوليكيون جداً بهذا المعنى [معنى يقابل جنبليون جداً في الأدب الإسلامي، لوصف الملتزمين حرفياً] في القراءة والدراسة. فإذا وجدنا حلاً، آخذين بنظر الاعتبار الوضع اليوم، نهتدي بالأحكام السابقة للقضايا المشابهة. بالطبع يجب أن يكون القرآن الهادي الأساسي".

من وجهة نظر إسلامية، يبدو من الصعب القبول بأن هؤلاء السياسيين المسلمين يمارسون الاجتهاد وإصدار الآراء الفقهية والفتاوى دون أن تكون لديهم مؤهلات كافية التي يتمتع بها عادة الفقيه المجتهد. فهم لم يدرسوا في جامعة إسلامية أو مؤسسة دينية يدرسون فيها الفقه والأصول والتفسير والسيرة والبلاغة وعلوم

الحديث. إنهم يناقشون قضايا معقدة بالنسبة لغير المختص مثل الاقتصاد والنظام المصرفي الإسلامي، دون اعتماد أسس أو قواعد إسلامية تعزز جدلهم. وهم لا يعترفون بعدم قدرتهم الخوض في هذه القضايا، كما يصرّون على رفض الرجوع إلى أي مصدر إسلامي معترف به أو مؤسسة دينية أو فقهاء يؤيدون أقوالهم. يقول بيدكوك بصراحة "إننا لا نبحث عن الفتوى، فكل شيء واضح في القرآن. القرآن يقول: افعل كذا ولا تفعل ذاك".[١٣٩] إن هذا الفهم الساذج للنص القرآني وادعاء القدرة على فهمه واستنباط الحكم الشرعي منه يناقض بوضوح الحكم القرآني الذي يطلب من المسلمين الرجوع إلى العلماء لمعرفة أحكام الدين، يقول تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) (آل عمران:٧) و (فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) (النحل: ٤٣) و(ولو أنهم ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه) (النساء: ٨٣). يعتقد بيدكوك أن "المشكلة ليست في الفتوى، وليست في الحكم الشرعي، بل في العمل به الذي لا يُنفذ".[١٤٠]

الهوامش:

---

[1] محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ١٤.

[2] المصدر السابق، ص ١٤.

[3] Martin Kramer (١٩٩٩), The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss), in Kramer, M. (ed),

The Jewish Discovery of Islam.

[4] المصدر السابق ، ص ٢٣٦.

[5] محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ٢٠.

[6] Nawwab (٢٠٠٠), A Matter of Love: Muhammad Asad and Islam, in *Islamic Studies* ٣٩: ٢, p. ١٦١

[7] محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ١٠٥.

[8] المصدر السابق، ص ١٠٦-١٠٧.

[9] Rosenthal, E. (١٩٦٥), Islam in the Modern National State, p. ٢٠٥

[10] Rosenthal, E. (١٩٦٥), Islam in the Modern National State, p. ٢٠٦

[11] مقابلة مع البروفسور خالد مسعود، مدير معهد ليدن لدراسة الإسلام الحديث، في ليدن بتاريخ ٣٠/ ٢٠٠٢/١. والدكتور مسعود باكستاني مسلم.

[12] Rosenthal, E. (١٩٦٥), Islam in the Modern National State, p. ٢٥١

[13] Asad (١٩٦١), The Principles of State and Government in Islam, p. xi

[14] Asad (١٩٦١), The Principles of State and Government in Islam, p. x

[15] Asad (١٩٦١), see pages: ix, ٢١ and ٣٨ respectively.

[16] لم أعثر على طبعة مترجمة باللغة العربية لكتابه، لذلك استعنت بالنسخة الإنكليزية. وهي اللغة التي كتب أسد بها الكتاب عند صدوره أول مرة. يذكر الباحث عبد الجبار الرفاعي في كتابه (مصادر الدراسة عن الدولة والسياسة في الإسلام) الصادر عام ١٩٨٦ في طهران، كتاباً لمحمد أسد بعنوان (منهاج الإسلام في الحكم) الصادر عام ١٩٦٧ عن دار العلم للملايين في بيروت. أعتقد أنه ترجمة عربية لكتاب (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام) إلا أن المترجم أو الناشر قد اختار له عنواناً آخر. الجدير بالذكر أن دار العلم للملايين قد نشرت كتب محمد أسد الأخرى مثل (الطريق إلى الإسلام) الذي غيرت اسمه الأصلي وهو (الطريق إلى مكة)، وكتاب (الإسلام على مفترق الطرق).

[١٧] Asad (١٩٦١), The Principles of State and Government in Islam, p. ix

[١٨] المصدر السابق، ص x.

[١٩] المصدر السابق، ص x.

[٢٠] يستعين أسد عدة مرات بآراء فقهاء من الماضي أمثال ابن حزم (ص ١٣) وابن كثير (ص ٥٥ و ٧١).

[٢١] Asad (١٩٦١), The Principles of State and Government in Islam, p. ١٢٨

[٢٢] المصدر السابق، ص ١.

[٢٣] المصدر السابق، ص ٩٧.

[٢٤] المصدر السابق، ص ٥.

[٢٥] المصدر السابق، ص ١٠.

[٢٦] المصدر السابق، ص ١١.

[٢٧] المصدر السابق، ص ١٢.

[٢٨] المصدر السابق، ص ١٠٦.

[٢٩] المصدر السابق، ص ١٨.

[٣٠] المصدر السابق، ص ٢٠.

[٣١] المصدر السابق، ص ٢١.

[٣٢] فيما يتعلق بالانتفاضة الفلسطينية، اصدر علماء مصر وقطر والسعودية ولبنان فتاوى تحرّم شراء البضائع الأمريكية. أنظر إلى :

١- فتوى الشيخ يوسف القرضاوي في موقع إسلام أون لاين بتاريخ ٢٠٠٢/٤/١٦

٢- فتوى السيد محمد حسين فضل الله في نفس الموقع بتاريخ ٢٠٠٢/٤/١٩

٣- فتوى الشيخ عبدالله بن جبرين (سعودي) في نفس الموقع بتاريخ ٢٠٠١/٦/١

٤- فتوى الشيخ فيصل المولوي (لبناني) في نفس الموقع بتاريخ ٢٠٠٠/١١/٥

[٣٣] أصدر الشيخ يوسف القرضاوي فتوى يمنع فيها بعض ألعاب الأطفال الألكترونية Games ومشاهد سلسلة (بوكيمون) من رسوم الأطفال المتحركة Cartoon لأنها تتضمن رموزاً دينية يهودية ومسيحية ويابانية، وأنها تشجع الأطفال على القمار. موقع إسلام أون لاين بتاريخ ٢٠٠١/٤/٢.

[٣٤] Asad (١٩٦١), The Principles of State and Government in Islam, p.٢٤

[٣٥] على سبيل المثال: ألغى الخليفة الأول أبو بكر الصديق سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة. وهذا مخالف للآية القرآنية (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم) (التوبة: ٦٠). راجع : سيد سابق (١٩٩٥)، فقه السنة، ج ١ ، ص ٣٦٧، دار الجيل: بيروت.

وتخلف كل من أبو بكر وعمر بن الخطاب وصحابة كبار آخرون عن جيش أسامة بن زيد، مخالفين بذلك أمر الرسول (ص) بوجوب الالتحاق بالجيش. وكان (ص) يؤكد على ضرورة تحرك الجيش، لكن الصحابة لم يطيعوا أمره. راجع: إبن سعد (الطبقات الكبرى)، ج ٢ ص ١٤٥-١٤٧.

وقبل وفاته عندما كان على فراش المرض، طلب الرسول (ص) من أصحابه الذين يحيطون به أن يأتوه بقرطاس ودواة ليكتب لهم كتاباً لن يظلوا بعده أبداً، لكنهم رفضوا طلبه، إذ قال عمر بن الخطاب: إن الرسول ليهجر، حسبنا كتاب الله، لا حاجة لنا بكتاب. راجع: صحيح البخاري، ج٣ / ص ٦١، حيث يذكر (قال بعضهم) بدلاً عن (عمر بن الخطاب). هذا السلوك يخالف نصاً صريحاً من القرآن الكريم حيث يقول (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول) (المائدة: ٩٢).

[٣٦] لا مجال لبحث هذا الموضوع هنا، لكن بعض المؤرخين المشهورين كالطبري وابن هشام وابن الأثير وابن كثير ذكروا هذه المخالفات التي ارتكبها بعض الصحابة، لكنهم لم يعتبرونها مناقضة لتعاليم وأحكام الإسلام. في حين يراها مفسرون ومؤرخون شيعة أنها تخالف الإسلام مقدمين بذلك احتجاجات منطقية وأدلة من القرآن والسنة والسيرة النبوية وسيرة الصحابة. راجع مثلاً: عبد الحسين شرف الدين (النص والاجتهاد)، مرتضى العسكري (معالم المدرستين).

[٣٧] Asad (١٩٦١), The Principles of State and Government in Islam, p. ٢٣

[٣٨] المصدر السابق، ص ٢٧.

[٣٩] المصدر السابق، ص ٢٣.

[٤٠] المصدر السابق، الصفحات ٣٤-٣٦.

[٤١] المصدر لسابق، ص ٣٧.

[٤٢] مقابلة مع البروفسور خالد مسعود في ليدن بتاريخ ٢٠٠٢/١/٣٠.

[٤٣] Asad (١٩٦١), The Principles of State and Government in Islam, p. ٣٩

[٤٤] المصدر السابق، ص ٤٢.

[٤٥] المصدر السابق، ص ٦٠.

[٤٦] المصدر السابق، ص ٥٩.

[٤٧] المصدر السابق، ص ٥٩.

[٤٨] يحتج أسد بقول بحديث منسوب للرسول (ص) يقول (من رأى من أميره شيئاً فكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة فيموت إلا مات ميتة جاهلية) والحديث الآخر يقول (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلّون عليهم ويصلّون عليكم. وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم. قلنا: يا رسول الله! أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة).

٤٩ Asad (١٩٦١), The Principles of State and Government in Islam, p. ٨٠

٥٠ المصدر السابق، ص ٦٢.

٥١ Asad (١٩٦١), The Principles of State and Government in Islam, p. ٤٤

٥٢ المصدر السابق ، ص ٥٦.

٥٣ ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢ ، ص ٩٠، دار الريان: القاهرة، ١٩٨٧.

٥٤ Asad (١٩٦١), The Principles of State and Government in Islam, p. ٥٣

٥٥ المصدر السابق، ص ٤٧.

٥٦ المصدر السابق، ص ٤٨.

٥٧ المصدر السابق، ص ٥٠.

٥٨ المصدر السابق، ص ٥١.

٥٩ المصدر السابق، ص ٥٢.

٦٠ المصدر السابق، ص ٦٧.

٦١ المصدر السابق، ص ٦١.

٦٢ المصدر السابق، ص ٦١.

٦٣ المصدر السابق، ص ٤١.

٦٤ المصدر السابق، ص ٤١.

٦٥ المصدر السابق، ص ٤٢.

٦٦ في جمهورية إيران الإسلامية، لا يدفع غير المسلمين جزية لأنهم يؤدون الخدمة العسكرية. راجع: علي الخامنئي (١٩٩٥)، أجوبة الاستفتاءات، ج ١، ص ٣٣١، دار الحق : بيروت.

٦٧ Asad (١٩٦١), The Principles of State and Government in Islam, p. ١٠٠

٦٨ Hofmann (٢٠٠٠), Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam, p. ٢٤١

٦٩ Asad (١٩٦١), The Principles of State and Government in Islam, p. ١٢

٧٠ مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢١٥

٧١ Asad (١٩٦١), The Principles of State and Government in Islam, p. ٤٥

٧٢ Kramer(١٩٩٩),The Road to Mecca:Muhammad Asad (born Leopold Weiss), p.٢٣٦

٧٣ تقديم لكتاب (مبادئ الدولة والحكومة في الإسلام) كتبه جي إي فون غرونيبوم مدير مركز الشرق الأدنى في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلس.

٧٤ Asad (١٩٦١), The Principles of State and Government in Islam, p. ٥٠

٧٥ يقول تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير، (ليس لرئاسة الخليفة مدة محددة بزمن محدد. فما دام محافظاً على الشرع، منفذاً لأحكامه، قادراً على القيام بشؤون الدولة، ومسؤوليات الخلافة، فإنه يبقى خليفة. ذلك أن نص البيعة الواردة في الأحاديث جاء مطلقاً، ولم يُقيّد بمدة معينة)، (نظام الحكم في الإسلام) ص ٨٧، دار الأمة، بيروت: ١٩٩٠

٧٦ أنظر مثلاً: - حسن السعيد (المفكر المسلم محمد أسد)، في مجلة التوحيد ، العدد ٧١، لعام ١٩٩٤، الصفحات: ١١١-١٢٣

حسن السعيد (١٩٩٧) (الإسلام والغرب: الوجه الآخر)، التوحيد للنشر: طهران

(لماذا أسلمنا)، ترجمة مصطفى جبر، الدوحة: ١٩٦٩

٧٧ أنظر مثلاً مجلة (دراسات إسلامية) التي يصدرها معهد البحوث الإسلامية في إسلام آباد. تضمن العدد رقم ٣٩ الصادر في عام ٢٠٠٠ مقالتين عن حياة محمد أسد: الأولى بعنوان (قضية حب: محمد أسد والإسلام) للباحث الباكستاني إسماعيل إبراهيم نواب.

الثانية بعنوان (محمد أسد: هدية أوربا إلى الإسلام) للمفكر الألماني المسلم مراد هوفمان

٧٨ أنظر مثلاً : -مارتن كريمر (١٩٩٩)، الطريق إلى مكة، في كتاب (الاكتشاف اليهودي للإسلام (The Jewish Discovery of Islam

ماليزا روثفن (١٩٩١)، محمد أسد: سفير الإسلام، في مجلة (أرابيا Arabia)، عدد (سبتمبر ١٩٨١)

لودفيك برونت (١٩٨٢)، يهودي في الجزيرة العربية: حياة محمد أسد.

٧٩ مقابلة مع البروفسور الباكستاني خالد مسعود في ليدن بتاريخ ٢٠٠٢/١/٣٠

٨٠ رُفضت آراؤه فيما يتعلق بالإسراء والمعراج التي اعتبرها مجرد رحلة روحية لا جسدية. كما أنكر أسد معجزة تكلم عيسى وهو في المهد، وأنكر نجاة إبراهيم (ع) من النار ووجود شخصيات قرآنية مثل لقمان والخضر وذي القرنين. كما رفض أسد عقيدة الناسخ والمنسوخ. كما يرى أسد أن الله تعالى لم يأمر النساء المسلمات بتغطية رؤوسهن.

٨١ Murabitun website, *The New Murabitun*, Summer seminar ١٩٩٨, Scotland, Talk by Rais 'Umar Ibrahim Vadillo, p. ٣

٨٢ Ahmad Thompson (١٩٩٤), *The Next World Order*, p. ٦٧٤

٨٣ Murabitun website, *The New Murabitun*, *Fatwa on Sovereignty*, by Shaykh Abd al-Qadir al-Murabit as-Sufi.

٨٤ Murabitun website, *The New Murabitun*, Summer seminar ١٩٩٨, Scotland, Talk by Rais 'Umar Vadillo. P. ٥

[٨٥] المصدر السابق، ص ٣.

[٨٦] المصدر السابق، ص ٨.

[٨٧] مقابلة مع أحمد ثومبسون في لندن بتاريخ ٢٠٠١/٥/١١.

[٨٨] Abd al-Qadir as-Sufi (١٩٩٦), *The Return to the Khalifate*, p. ٥٨

[٨٩] المصدر السابق، ص ٦٠.

[٩٠] المصدر السابق، ص ٨٥.

[٩١] المصدر السابق، ص ٨٥.

[٩٢] Abd al-Qadir as-Sufi (١٩٨٤), *The Sign of the Sword*, p. ٧٦

[٩٣] Abd al-Qadir as-Sufi (١٩٨٤), *The Sign of the Sword*, p. ٧٤

[٩٤] Murabitun website, *The 'Amal of Madinah*, by Aisha Bewely

[٩٥] Abd al-Qadir as-Sufi (١٩٩٦), *The Return to the Khalifate*, p. ٨٣

[٩٦] المصدر السابق، ص ٩٢.

[٩٧] المصدر السابق، ص ٩٣.

[٩٨] المصدر السابق، ص ١٠٣.

[٩٩] المصدر السابق، ص ٩٣.

[١٠٠] المصدر السابق، ص ٩٣.

[١٠١] المصدر السابق، ص ٦٠.

[١٠٢] أنظر مثلاً الاقتباسات الواردة في الصفحات ٥٨، ٦٧، ٧٩، ٨٦ و ١٠١.

[١٠٣] Abd al-Qadir as-Sufi (١٩٩٦), *The Return to the Khalifate*, p. ٨٠

[١٠٤] المصدر السابق، ص ٩٥.

[١٠٥] المصدر السابق، ص ٩٦.

[١٠٦] محمد فريد بك (١٩٨١)، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص ١٩٤، تحقيق إحسان حقي، دار النفائس: بيروت.

[١٠٧] علي الوردي (١٩٩٢)، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج ١، ص ٤٩.

[١٠٨] جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٢١٧، تحقيق محي الدين عبد الحميد، منشورات الشريف الرضي: قم.

[١٠٩] أفتى العلماء بجواز استخدام جميع العملات الورقية كالدولار والباون والمارك والليرة والدينار والريال واليورو، في الحياة اليومية والشؤون المالية. فهم أنفسهم يستعملون العملات الورقية في معاملاتهم

المالية كدفع الرواتب أو تحديد قيمة بعض الواجبات الدينية كالزكاة. يقول الشيخ محمود شلتوت: "ن كلمة أموال تشمل الذهب والفضة أو النقد التعاملي كيفما يكون، والزروع والثمار والمواشي وعروض التجارة، وكل ما يتموله الإنسان في هذه الحياة"، (الإسلام عقيدة وشريعة)، ص ٩٨، الطبعة الثانية عشرة، دار الشروق: القاهرة، ١٩٨٣.

[١١٠] دعا السيد محمد باقر الصدر (١٩٣٥-١٩٨٠) إلى تأسيس (البنك اللاربوي في الاسلام) حيث يطرح حلولاً إسلامية وعصرية للمشاكل النقدية والتحويلات المصرفية دون استخدام النظام الربوي السائد في النظام المصرفي العالمي.

[١١١] Vadillo (١٩٩٦), The Return of the Gold Dinar, p. ٢٨

[١١٢] المصدر السابق، ص ٧.

[١١٣] في العقود الأخيرة، أخذ بعض الفقهاء الشيعة إدراج باب بعنوان (أحكام البنوك) في رسائلهم العملية، مثلاً: رسالة (منهاج الصالحين/ ج٢) للسيد أبو القاسم الخوئي. ويقوم آخرون بإصدار كتب منفردة لمعالجة القضايا الجيدة في شتى الميادين، ومنها القضايا المالية مثلاً كتاب (المستحدثات من المسائل الشرعية للسيد علي السيستاني. يتناول السيستاني جملة من قضايا البنوك مثل: أنواع البنوك، الإيداع، الإقتراض، فتح الاعتمادات، خزن البضائع، الكفالة عند البنوك، بيع الأسهم، بيع السندات، الحوالات الداخلية والخارجية، جوائز البنوك، الكمبيالات، بيع العملات الأجنبية وشراؤها، السحب على المكشوف، عقد التأمين، السرقفلية-الخلو. كما تعقد مؤتمرات دورية متخصصة في القضايا المالية والشؤون الاقتصادية، حيث تقدم فيها بحوث فقهية معمقة. أنظر مثلاً: علي أحمد السالوس (حكم أعمال البنوك في الفقه الإسلامي)، في كتاب (قضايا معاصرة في الحضارة الإسلامية)، إعداد صبحي عبد الحميد قاضي، دار الرائد العربي: بيروت، ١٩٨٤.

[١١٤] Vadillo (١٩٩٦), The Return of the Gold Dinar, p. ٧

[١١٥] Vadillo (١٩٩٦), *The Return of the Gold Dinar*, pp. ٥٢-٥٦

[١١٦] المصدر السابق، ص٦٩.

[١١٧] المصدر السابق، ص٥٩.

[١١٨] صلاح عبد الرزاق، شرعية الانتماء للأحزاب السياسية الغربية، في مجلة النور ١١٩ (٢٠٠١) ص ٤٦-٤٨.

[١١٩] Sahib Mustaqim Bleher's publications are: كتب صاحب مستقيم بلير المؤلفات التالية:

١- *Das Zeugnis der Bibel. Biblische Zitate weisen auf die Wahrheit des Qur'an.*

Weilerswist ١٩٨٤.

٢- *Das ist die aufrechte Religion. Brief des Ibn Taymiya an den Koenig von Zypern.* Aus dem

Arabischen. Aachen ١٩٨٤.

٣- *Das Leben Muhammads* (M.H. Haikal) Aus dem Arabischen. Siegen ١٩٨٧.

٤- *The Bible's Witness. Biblical Quotations Point to the Truth of the Qur'an. London* ١٩٨٨.

٥- *Islam under the Cloud of Ignorance. The Fiqh of Freedom- a Law for Liberation.* In : Common

Sense ١٥, Milton Keynes ١٩٩٥.

٦- *A Program for Muslim Education in a Non-Muslim Society.* In : Ghulam Sarwar et al, Issues in

Islamic Education, London ١٩٩٦.

[١٢٠] David Pidcock's publications are: نشر ديفيد بيدكوك المؤلفات التالية:

Satanic Voices: Ancient and Modern, published by Mustaqim Islamic Art and Literature, Oldbrook,

Milton Keynes, UK : ١٩٩٢

١- *Dark Knights of the Solar Cross*, ٢٠٠١

٢- *The Other Road to Serfdom*, edited by Arthur Swan.

٣- *Inside the Brotherhood, in* co-operation with Martin Short, Published by Grafton Books.

[١٢١] Common Sense, ٢٨ (١٩٩٩), ١٢-١٣

[١٢٢] مقابلة مع ديفيد موسى بيدكوك في لندن بتاريخ ٢٠٠١/٥/١١.

[١٢٣] Common Sense, ٢٨ (١٩٩٩).

[١٢٤] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٩٤.

[١٢٥] مقابلة مع ديفيد موسى بيدكوك في لندن بتاريخ ٢٠٠١/٥/١١.

[١٢٦] المصدر السابق.

[١٢٧] المصدر السابق.

[١٢٨] *Economic Policy*, Islamic Party of Britain, For A Better Future with Islam, www.islamicparty.com

[١٢٩] المصدر السابق.

[١٣٠] مقابلة مع ديفيد موسى بيدكوك في لندن بتاريخ ٢٠٠١/٥/١١.

[١٣١] Common Sense ٢٨ (١٩٩٩).

[١٣٢] *Defense Policy*, Islamic Party of Britain, For A Better Future with Islam, www.islamicparty.com

[١٣٣] Islam and the State, in *Common Sense ٢٢ (١٩٩٧)*.

[١٣٤] المصدر السابق.

[١٣٥] المصدر السابق.

[١٣٦] المصدر السابق.

[١٣٧] المصدر السابق.

[١٣٨] مقابلة مع ديفيد بيدكوك في لندن بتاريخ ٢٠٠١/٥/١١. قمت بتخريج الحديث بالمتن أعلاه في مسند أحمد برقم ١٩٤٩٢ . وتوجد أحاديث أخرى بمتون مشابهة مثلاً (ألا فليبلّغ الشاهدُ الغائبَ، فإن الشاهد عسى أن يُبلّغه من هو أوعى له منه) (رقم ١٩٤٩٣)، وهذا الحديث موجود بلفظه في صحيح البخاري رقم ٦٥. وبلفظ آخر (قال اللهم ليبلّغ الشاهدُ الغائبَ، فإنه رُبَّ مبلّغ يُبلّغه من هو أوعى له منه) (رقم ١٩٥١٢)، و(ليبلّغ الشاهدُ منكم الغائبَ، فلعلّ الغائب يكون أوعى له من الشاهد).

[١٣٩] مقابلة مع ديفيد بيدكوك في لندن بتاريخ ٢٠٠١/٥/١١.

[١٤٠] المصدر السابق.

الفصل الرابع

مساهماتهم في نقد الحضارة الغربية

تشكل الحضارة الغربية مجموعة من التحديات الثقافية والفكرية والأيديولوجية للعالم الإسلامي. فهي تنزع إلى عرض رؤيتها الفلسفية التي يمكنها أن تحل محل العقيدة الإسلامية، وتمتلك العديد من العناصر القوية كالتقدم العلمي والتطور السياسي والاقتصادي والتكنولوجي. إن ما يقلق المسلمين تجاه الحضارة الغربية هي الأبعاد الأخلاقية والروحية. فيما يتعلق بالموقف تجاه الحضارة الغربية، انقسم العلماء والمفكرون المسلمون إلى ثلاث فئات:

١- أصحاب النظرة التقليدية الذين يرفضون كل شيء يأتي من الغرب لأنه شر يهدد القيم الإسلامية والمجتمع الإسلامي.

٢- أصحاب النظرة التغريبية الذين يدعون إلى قبول كل المفردات الغربية وعلى مختلف الأصعدة: الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

٣- أصحاب النظرة المعتدلة الذين يدعون إلى قبول المفردات الغربية التي لا تعارض التعاليم الإسلامية والقيم الأخلاقية. فهم يريدون الاستفادة من إنجازات الحضارة الغربية وتفادي الأفكار المعادية للإسلام أو السلوك المنحرف. إنهم يحاولون التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية.

مثل بقية المفكرين المسلمين يهتم المعتنقون المثقفون بتقييم الحضارة الغربية، ويمارسون النقد ضد مختلف القضايا والجوانب الفلسفية والفكرية والعقائدية، وخاصة الاختلافات بينها وبين نظرة الإسلام للعالم. وعلى العكس من كثير من الكتاب المسلمين الآخرين، يقدم المفكرون المسلمون الغربيون رؤية نقدية من داخل الحضارة الغربية. ففي نقدهم للحضارة الغربية لا يخفون إعجابهم ببعض المؤسسات الغربية مثل الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تمثل الرفاه والمساواة الاجتماعية واحترام حقوق الإنسان وضمان الحريات الدينية وحرية التعبير. إن يقيّمون هذه الجوانب من خلال منظور إسلامي يركز على الأخلاق الإنسانية العليا. فلطالما كرر المفكر النمساوي المسلم محمد أسد (١٩٠٠-١٩٩٢) مقولة الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) : الشرق يعج بأعداد غفيرة من المسلمين، ولكن بالقليل جداً من الإسلام. وأن بالغرب الكثير من الإسلام، ولكن بالقليل جداً من المسلمين.[١]

أصناف النقاد من المسلمين الجدد

يمكن تقسيم المفكرين المسلمين الغربيين المهتمين بنقد الحضارة الغربية إلى ثلاث فئات:

١- أولئك الذين يرفضون كل شيء يأتي من الغرب وبضمنها الفلسفات والمبادئ والمفاهيم. وأبرز مثال لهذا الاتجاه الفيلسوف الفرنسي المسلم روجيه غارودي والشيخ عبد القادر الصوفي زعيم حركة المرابطين.

٢- أولئك الذين يتعاملون بتحفظ مع الحضارة الغربية. فهم يقبلون ما لا يعارض الأحكام الإسلامية ويتضمن فوائد للمسلمين. يرى كل من محمد أسد ومراد هوفمان أن الحضارة الغربية إنجاز إنساني يمكن الاستفادة منها لصالح كل البشرية. كما أن الحضارة الغربية تقدم حلولاً مقبولة للمشاكل التي يعاني منها المسلمون كالاستبداد والظلم. إن أصحاب هذا الإتجاه يدركون أن العلاقة مع الغرب صارت واقعاً لا يمكن تفاديه وفي مختلف الميادين السياسية والاقتصادية.

٣- لا يوجد بين المسلمين الجدد "متغربون Westernized" لأنهم غربيون في الأصل. إن الدعوة إلى قبول الحضارة الغربية تضعهم في إشكالية حول دافعهم الأصلي لاعتناق الإسلام الذي يمثل خياراً حضارياً مستقلاً.

وعلى العكس، توجد نزعة مضادة للتغريب هي نزعة "التشريق Easternization" أي الأخذ بكل ما هو شرقي. فهؤلاء مفتونون بالحضارة الإسلامية المزدهرة والعصور الذهبية المجيدة للمسلمين والعرب. وأفضل من يمثل هذا التيار الشيخ عبد القادر الصوفي وأتباعه الذين يدعون، على سبيل المثال، إلى العودة إلى نظام الخلافة في تركيا وتداول العملات الذهبية والفضية.

أهداف ودوافع نقد الغرب

السؤال الذي يُطرح: ما هي أهداف هذا النقد للحضارة الغربية؟ يتوجه هذا السؤال إلى طرق وأهداف الأدب الإسلامي المناوئ للغرب Islamic anti-Western literature الذي يكتبه مفكرون وعلماء مسلمون، ومن ضمنهم مفكرون من

المسلمين الجدد. توجد عدة دوافع وأسباب وراء نقد الحضارة الغربية:

١- ما زالت الحضارة الغربية تمثل تهديداً جدياً وتحدياً كبيراً للإسلام، كما يعتقدون. إذ يسعى المفكرون المسلمون الغربيون إلى دحض مفاهيمها ومبادئها وقيمها بكل وسيلة من أجل إثبات عدم صلاحيتها لإحياء العالم الإسلامي. فهم يريدون أن يبرهنوا على أن نظرة الغرب للكون، وموقفه تجاه العلاقات الإنسانية، وتعامله مع الطبيعة لا أخلاقي وتفتقد للمبررات المنطقية. من خلال نقد الحضارة الغربية، يسعى المفكرون الغربيون المسلمون إلى سد السبيل ضد استيراد القيم والأفكار والمبادئ الغربية إلى العالم الإسلامي على مختلف المستويات السياسية والثقافية والفكرية والفلسفية والاجتماعية والاقتصادية.

٢- على العموم، يؤمن المسلمون بأن العقيدة الإسلامية والشريعة مقدستان وأسمى من أي تشريع وضعي آخر. فلإسلام يقدم أفضل بديل لأنه يتضمن التوازن بين الروحيات والماديات، بين المساواة الاجتماعية والأخوة الإنسانية. إذ يشيد الإسلام عقائده وتشريعاته على أرضية أخلاقية ومنظومة قيمية تحكم جميع تعاليمه ومقرراته. لقد نجح الإسلام في تقديم حضارة مزدهرة إلى الإنسانية، في الوقت الذي ينتج الغرب ويصدر الآلام والحروب والظلم واستغلال الشعوب والعداوة بين الناس، حسبما يعتقد كثير من المسلمين الناقدين للغرب.

٣- إن الأدب المعادي للغرب يمثل رد فعل إسلامي تجاه الاتهامات الغربية التي تُشن ضد الإسلام، والتي تصوّر الإسلام بأنه نظام متخلف يعود للعصور الوسطى. هذا الأدب يبحث عن "نقاط الضعف" في الحضارة الغربية. وغالباً ما يجري تقديم نقاط الضعف هذه إلى المسلمين بطريقة منحازة وغير موضوعية.

٤- عبر نقد الحضارة الغربية، يحاول المفكرون الغربيون المسلمون تبرير سبب تركهم الثقافة الغربية وقبولهم ثقافة غريبة، أي الإسلام. فهم يريدون تبرير هذا الانتقال من حضارة متقدمة إلى ديانة متخلفة ونظام أخلاقي متزمت، حسب النظرة الغربية.

يضاف إلى ذلك هناك أسباب شخصية وراء الموقف المعادي للغرب. فقد

تعرض بعض المفكرين الغربيين المسلمين إلى هجوم من قبل وسائل الإعلام الغربية والجمهور الغربي بسبب تحولهم إلى الإسلام. فعلى سبيل المثال، تعرض المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان إلى هجوم قوي بعد إعلانه اعتناق الإسلام. إذ قامت إحدى وسائل الإعلام الألمانية كتابه (الإسلام كبديل) قبل صدوره عام ١٩٩٢، وشنت حملة كراهية ضده مطالبة بسحبه كسفير لألمانيا في المغرب. وانهالت الاتهامات على هوفمان بأنه يدعو إلى تعدد الزوجات، وضربهن ورجمهن، وقطع الأيدي والأرجل.[٢]

٥- إن نقد الحضارة الغربية يعزز الشعور بالفخر بالإسلام والحضارة الإسلامية بين المسلمين في أنحاء العالم. فمثل هذا النقد يختزن قيمة أعلى وتأثيراً أكبر عندما يأتي من قبل الغربيين أنفسهم: أنظر إلى هؤلاء الغربيين الذين ولدوا ونشأوا في الحضارة الغربية. إنهم شخصيات مشهورة من ذوي التعليم الراقي والمناصب العالية، لكنهم تركوها وراءهم ودخلوا في الإسلام. إن هذا يؤكد أن الإسلام على "حق" وأن الحضارة الغربية على "باطل".

وهذا ما يفسر انتشار كتابات المفكرين المسلمين الغربيين، وباعتها وترجمتها إلى العديد من اللغات في العالم الإسلامي.[٣]

٦- يمثل الأدب المناوئ للغرب سلاحاً ضد النخبة المتغربة والقوميين والعلمانيين في العالم الإسلامي، والذين يدعون إلى قبول جميع مفردات الثقافة الغربية. ولذلك يحرص الناقدون المسلمون على تحذير المجتمع الإسلامي بأن يكون منتبهاً لعدم تقليد الحضارة الغربية بسبب مظاهرها السلبية الكثيرة، واجتناب عواقبها الفظيعة التي شهدتها المجتمعات الغربية كالانحلال الأخلاقي والفساد والإجرام والمخدرات والتشتت العائلي.

٧- يمثل الأدب المناوئ للغرب نداءً موجهاً للأقليات المسلمة في الغرب وخاصة الجيل الشاب، بهدف إدراك أهمية الدراسة العميقة والنقدية للحضارة الغربية. وأنهم يجب أن لا ينخدعون بالغرب،ولذلك عليهم المحافظة على هويتهم وقيمهم وأخلاقهم الإسلامية.

خلفيات النقاد من المسلمين الجدد

للمفكرين المسلمين الغربيين خلفيات متباينة تدعوهم لنقد الحضارة الغربية، وهي:

١- خلفية "أيديولوجية" ضد الغرب "المادي" و"الديموقراطية"، ذات خبرات ماركسية ويسارية، أمثال الفيلسوف الفرنسي المسلم روجيه غارودي (١٩١٣-)، الذي كان عضو اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي للفترة (١٩٣٣-١٩٧٤). فقد أمضى وقتاً طويلاً في العداء للغرب، وقام بتنظير العديد من الأفكار والتصورات المعادية للغرب وخاصة الولايات المتحدة. بعد اعتناقه الإسلام عام ١٩٨٢، لم يتخلى غارودي عن أسلوبه السابق ولا عن نزعته المعادية للغرب. إذ أنه استمر في نقده وعدائه الذي كان يلقى ترحيباً في العالم الإسلامي. ويوجّه غارودي نقداً شديداً ولاذعاً للهيمنة الأمريكية في العالم. منذ عام ١٩٧٥ يناقش النمط الغربي الذي يسميه "النمو الوحشي" الذي يدمر الأمم والشعوب، ويفه بأنه "نمو مجتمعات تتطور بشكل فوضوي، محتقرة الطبيعة والبشر ومستقبلهم، من دون أية رؤية متكاملة للحفاظ على الكرة الأرضية وتفتح البشر، ومتنامية سرطانياً وفق شهوة الربح أو إرادة القوة لدى الأقوى".[٤] وبقي غارودي يكرر نفس الأفكار النقدية تقريباً في جميع مؤلفاته، لكنه في كتاباته المتأخرة صار يستخدم إحصائيات جديدة ومعلومات حديثة ذات صلة بما يدعوه "انحطاط الحضارة الغربية".

٢- خلفية "صوفية" تنزع إلى معاداة "المادية" الغربية، كما هو الحال لدى جماعات الطرق الصوفية أمثال الشيخ عبد القادر الصوفي والمفكر الإنكليزي المسلم أحمد ثومبسون الذين اعتنق الإسلام عبر الطرق الصوفية. يركز التصوف بشكل رئيسي على العنصر الروحي في الإنسان، متجنباً السلوك المادي والفكر الشهواني.

٣- خلفية "سياسية" كما هي لدى الحزب الإسلامي لبريطانيا الذي يؤمن بأن النظام الغربي ككل هو سبب جميع المشاكل السياسية والاقتصادية في العالم، وخاصة في العالم الإسلامي.

محاور نقد الحضارة الغربية

إن نقد الحضارة الغربية يجب أن لا يكون غامضاً أو يتضمن مجرد شعارات معادية واتهامات، بل يجب أن يعتمد على أسس منطقية، إضافة إلى العلمية في العرض والموضوعية في التقييم. وهذا ما يمكن تحقيقه من خلال تناول مختلف أبعاد الحضارة الغربية. إن أخذ قضية معينة أو التركيز على محور واحد يعني تجاهل بقية المكونات الأخرى التي تبقى تشكل تحدياً للإسلام. وهذا ما دفع المفكرين المسلمين إلى نقد جميع مكونات وعناصر الحضارة الغربية في المجالات الفلسفية والسياسية والأخلاقية، بالإضافة إلى تطبيقات هذه المنظومات في الواقع الاجتماعي والثقافي والاقتصادي الغربي. النقد إما يكون حقيقياً أو لا يكون، وهذا يعتمد على موضوعية ورؤية والعمق الفكري للناقد.

في المناقشة التالية، سأركز على أهم المحاور التي يتناولها المفكرون الغربيون المسلمون في نقدهم للغرب.

١ـ نقد الفلسفة الغربية

تشكل الفلسفة الغربية البناء التحتي Infrastructure للحضارة الغربية لأنها تزودها بتبريرات فكرية ومنطقية لمبادئها ومفاهيمها. ولذلك يهتم المفكرون المسلمون بنقد الفلسفة الغربية لأنهم يعتقدون أن انهيار هذا الأساس، سيؤدي حتماً إلى انهيار البناء الفوقي Upper-structure. إذ يركّز الناقدون المسلمون على الجوانب المادية في الفلسفة الغربية التي تنكر وجود الله أو دوره، الوحي الإلهي، الأنبياء، الأخلاق والروحيات. وهذا ما يفسر الاهتمام الكبير الذي يوليه المفكرون والمثقفون المسلمون بنقد الفلسفة الغربية ورموزها، من ديكارت إلى فوكوياما.

كفيلسوف وزعيم ماركسي سابق وأستاذ جامعي للفلسفة، يكرّس المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي جانباً من نقده للحضارة الغربية لنقد الفلسفات والفلاسفة الغربيين. إذ يجعل من قناعاته الماركسية السابقة منطلقاً لنقد الحضارة الغربية. فهو ينتقد الفلسفة الغربية المعاصرة بسخرية حين يصف "الفلسفة في العالم

المعاصر هي من ألعاب التسلية للمتخصصين المتميزين، هي الألعاب البهلوانية اللغوية. فالمفكرون بعيدون عن المشكلات الحياتية اليومية، وعن حركات الشعوب، بقدر بعدهم عن الأزياء الراقية أو لعبة بنك الحظ Monopoly".[٥] كما ينتقد غارودي غياب معنى الحضارة الغربية باحثاً عن الأخلاق والقيم في ظل العلاقات المادية التي صار "كل شيء فيها له ثمن وحتى الدين والحقيقة". ويبقى يتساءل: ما هي رسالة الفلسفة؟ كيف يمكن للفلسفة أن تجعل الناس أكثر سعادة؟ هذا ما جعله يتفق مع بعض الفلاسفة الغربيين أمثال موريس بونديل Maurice Bondel (١٨٦١-١٩٤٩) الذي قدم بحثاً عام ١٨٩٣ بعنوان (الفعل: محاولة لنقد الحياة والعلم التطبيقي) وطرح سؤالاً أساسياً: ما الذي يجب أن نبتغيه لنصير أكثر إنسانية؟ ويرى غارودي أن جاستون بيرجيه GastenBerger (١٨٩٦-١٩٦٠) قد أكمل عمل بونديل، و كان رائداً في علوم المستقبل، عندما رأى أن المشكلة بالنسبة لبرجيه لم تكن كيف سيكون العالم في ظرف الخمسين سنة الآتية، ولكن المشكلة هي: ما الذي سيترتب في الخمسين سنة القادمة على ما نتخذه اليوم من القرارات؟ ويؤيد غارودي الفيلسوف جاستون بلاشير Gaston Bleacher الذي له الفضل في تبني إبستمولوجيا، معرفية غير ديكارتية تميل إلى أن تجعل من البحث العلمي ومن فرضياته المؤسسة له (التحقق التجريبي) حالة من الإبداع الشعري، وذلك عن طريق تفكيره العميق حول تاريخ العلم في القرن العشرين، وموازاته بتأملاته حول الخيال الشعري. ثم يستنتج غارودي: "باستثناء هؤلاء المفكرين الثلاثة الذين كانوا أكثر المفكرين تجديداً في القرن العشرين ومواصلة الرسالة الأولى للحكمة، ظلت الفلسفة التي تُدرس في الجامعة (فيما عدا بلاشير) في كل الأحوال مستخفة برسالة الفلسفة، وغريبة عن هدفها الحيوي".[٦]

يوجه غارودي انتقاده لبعض الفلاسفة الغربيين بسبب مواقفهم وآراءهم. إذ ينتقد الحرية التي دعا إليها الفيلسوف الفرنسي الوجودي جان بول سارتر Sartre (١٩٠٥-١٩٨٠) فيقول " إن الحرية التي يؤسسها سارتر لا تستطيع أن تكون إلا حرية سلبية: إنها القدرة على أن تقول (لا) دون أن تكون لديك القدرة على الإبداع.

والخلاصة لديه كانت واضحة: «الحياة نوع من الشغف غير المجدي)، كما كتب في الصفحات الأخيرة من (الوجود والعدم)". [٧] ويروي غارودي مجاهرته برأيه بفلسفة سارتر أمامه حيث يقول "وكثيراً ما كنت أتسبب في غضب سارتر أثناء محادثاتي الودية معه. فقد قلت له مرة: إنني لم أجد شيئاً إيجابياً في فلسفتك لم أكن قد قرأته من قبل عند فيخته Fichte (١٧٦٢-١٨١٤). والفارق بينكما أن فيخته كان قد قطع علاقته بالوجود وبادر لوضع فلسفة للفعل، فهو يعرف ضرورة مسلماته واستحالة البرهنة عليها في نفس الوقت". [٨]

ينتقد غارودي الفيلسوف الألماني الوجودي هيدجر (١٨٨٩-١٩٧٦) الذي "جعل من نفسه راعياً للوجود، واستمر في غزل (الوجود والزمان) في مكتبه الرئاسي الآمن في المقاطعة، بمأمن من الوجود الواقعي الذي كان هتلرياً في ذلك الحين، ومن الزمن الواقعي زمن معسكرات الموت في وقت الحرب". [٩] وينتقد أيضاً الفيلسوف الفرنسي الماركسي ألتوسير Althusser (١٩١٨-١٩٩٠) الذي "يعرض الماركسية وهي الفكر الأكثر حيوية في قلوب الجماهير، دون أن يصل إلى جذور هذه الفلسفة. فهو لا يتجاوز في فلسفته حدود شارع (الألما) في باريس، وحدود دائرة مريديه في الحي اللاتيني. و لا يعني هذا الانتقاص من موهبة ألتوسير الشخصية والمهنية، ولكن لأنه يعكس روحاً يائساً من الزمن، ويطبّق بنيوية جافة، قاد تلاميذه إلى الظن بأن (الإنسان هو عروس خشبية متحركة تتحكم فيها الأبنية)." [١٠]

ويمضي غارودي في نقده للفلاسفة الذين لا يلتزمون بما يدعون إليه ولا يجسدون المبادئ والفلسفات التي ينادون بها، وأنهم بعيدون ومنعزلون عن نبض الشارع الإنساني. وربما يقدمون الفلسفة كتبرير للسياسة المتوحشة في العالم. ينتقد غارودي الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو MichelFoucaut (١٩٢٦ - ١٩٨٤) لأنه يصل إلى نتيجة هي "موت الإنسان". ثم يوجه غارودي نقده للفلاسفة الذين يلقون محاضراتهم (في الفصول والمدرجات الجامعية، ويعزلون طلابهم عن ضجيج الشارع وعن زلازل الشعوب، حيث يبدو الفكر الأحادي (أي غياب التفكير النابع مما هو صحيح سياسياً) متجاهلاً النظريات الرامية إلى الحفاظ على الوضع العالمي على ما

هو عليه. فأصحاب الأيديولوجيات في البنتاغون مثل [الفيلسوف الأمريكي] فرانسيس فوكوياما، يرون "نهاية التاريخ" في الانتصار العالمي لما لا يجترئ على ذكر اسمه، ويختفي خلف كل العلاقات الاجتماعية، ألا هو (وحدانية السوق)".[١١] كما يوجه غارودي نقده إلى "باحث أقل تفاؤلاً، وأقل شهرة هو صموئيل هانتجنتون، الذي يريد هو أيضاً تكريس التاريخ في مواجهة أبدية بين حضارة يهودية-مسيحية وبين تحالف إسلامي ـ كونفوشي". يستنتج غارودي: "إن الفلسفة بالمعنى الصحيح، أي التفكر في الغايات وفي معنى الحياة، والمشاركة في الفعل لتحقيق هذه الغايات وهذا المعنى، قد خانت رسالتها في الغرب: شرقه وغربه على السواء".[١٢]

في الوقت الذي يركّز غارودي على أن الفلسفة الغربية قد خانت رسالتها، وأنها صارت بعيدة جداً عن واقع الناس، فإن المفكرة الأمريكية المسلمة مريم جميلة Maryam Jameelah (١٩٣٤-)[١٣] تتفق معه على ذلك، لكنها تناقش المصادر الفلسفية للمادية الغربية. فهي تعتقد أن الفصل بين لاهوت الكنيسة والفلسفة الغربية قد حدث عصر النهضة. وتشير إلى الحركة الإصلاحية التي قام بها الراهب الألماني مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦) بسبب عدم رضاه عن انصلاح حال سلطة الكنيسة الفاسدة، وأدى إلى نشوء المذهب البروتستاني المستقل تماماً عن الكنيسة. وتضيف جميلة "لم يكن هذا الانشقاق عن الكنيسة الرومانية راجعاً فقط إلى مساوئ وفساد الكنيسة، ولكنه كان راجعاً أيضاً إلى تزايد تعقيدات الحياة الاقتصادية وتعاظم ثرواتها.. حيث تزايدت معها كراهية رجال الأعمال والصناعة الألمان لمفهوم الرهبنة الكنسية ولفظوا سيطرة روما الدينية. فقاموا بدلاً من ذلك بتمجيد "الرخاء المادي" و"تعظيم النجاح" كعلامات محسوسة من نعم الله. ونظروا للفقر كعقاب إلهي، وللعزلة على أنها تمركز حول الذات وأنانية، وللتأمل على أنه تقاعس وكسل".[١٤]

وتمضي جميلة في تتبع مسار النزعة المادية في الفلسفة الغربية فتقول "منذ ذلك الوقت أخذ الفلاسفة الغربيون يبدون ميلاً أكثر نحو قبول المادية، وميلاً أقل نحو اللاهوت والغيب. وقام رينيه ديكارت Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠) بتطوير المنهج التجريبي، في حين بدأ فرانسيس بيكون Francis Bacon (١٥٦١-١٦٢٦) في الإطاحة

بفلسفة أرسطو وفلسفة العصور الوسطى المنهجية، ونحت لنفسه أسلوباً لكشف الحقائق الجديدة بدلاً من البرهنة على ما هو معلوم". [١٥] وتعترف جميلة بأهمية الاكتشافات العلمية التي قدمها العلماء الغربيون، ومدى تأثيرها وفائدتها لكل البشرية، لكنها تجادل بأن العلماء الغربيين بدأوا يقبلون بنظرة مادية ضيقة ودوغماتية. "فبعد نيكولاي كوبرنيكس Copernicus (١٤٧٣-١٥٤٣)، أصبح عالم الفلك الغربي ينظر للإنسان فقط كذرة تافهة Punyspeck على كوكب ضئيل يدور حول نجم يكبره بعشرة أضعاف. وهذا النجم الضخم يسبح شارداً في محيط كوني لا متناه... ولأنه لم ير في تليسكوباته أي إله أو ملائكة أو شياطين، خلص إلى أن الإنسان يعيش منفرداً تماماً في آلة كونية باردة معقدة... فقد كان خلقه من قبيل المصادفة فقط أو مجرد خطأ لا أكثر". [١٦] ثم تستنتج جميلة: "فكان أن هجر الإنسان الغربي البحث عن المعنى النهائي من الحياة والهدف الأسمى منها، باعتبار أن ذلك عقيم لا طائل منه. وبعد أن شعر أنه غريب في هذا الكون دون عثوره على أي دليل مادي ملموس لوجود أي إله وراء هذه النعم... وبدأ ينظر للطبيعة كعدو يجب قهره والانتصار عليه، وسلبه كل ما لديه بإخضاعه للوسائل الميكانيكية من أجل زيادة رفاهيته. لم تكن الطبيعة بنظر علماء غربيين أمثال ديكارت سوى ماكينة تخلو من أي معنى روحاني..فكل الكائنات الحية عندهم، بما فيها الإنسان، ليست سوى محصلة تفاعلات كيميائية تلقائية... فقد كان ديكارت يتبجح بقوله (أعطوني العناصر وسأصنع لكم الكون)".

وتستمر جميلة في نقدها لرواد عصر التنوير أو النهضة الذين صاروا يشجعون على التحلل من العقائد الدينية، إذ تقول "وأخذ مؤيدو ما يسمونه (عصر التنوير) يُفهمون الناس أنه لابد وأن تُنبذ كافة المعتقدات التي تخالف التجربة والملاحظة البشرية، متأثرين بسموم نظرية الفيزيائي الإنكليزي إسحاق نيوتن IsaacNewton (١٦٤٣-١٧٢٧) التي تقول أن الكون كله تحكمه قوانين حسابية ثابتة. فالمعجزات الدينية والنبوات والوحي والطقوس الدينية والعبادات لا مكان لها عندهم إلا الاستهزاء، فهم يعتبرونها معتقدات خرافية". [١٧] وتضرب أمثلة من فلاسفة وأدباء تلك

الفترة حيث تقول "وها هو فولتير Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨) يقول أن الله خلق الكون، تماماً مثلما يقوم الساعاتي بتجميع أجزاء الساعة.. وبعد أن يقوم بصنعها لا تكون له بعد ذلك أي علاقة بها... وها هو الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) يرفض كافة المعتقدات الدينية على أساس أنها لم تثبت بالتجارب العلمية بل أنه هاجم حتى "ألوهية الله" لفولتير معلناً أننا رأينا الساعات يصنعها الساعاتي، ولم نر الكون يصنعه الله". يرفض جدل هيوم الحياة الآخرة عندما يقول "لا يوجد لدينا مبرر كي نستنتج من الحياة، التي لا يكون فيها الثواب العقاب ملائماً لاستحقاقات الإنسان، أنه ستكون هناك حياة آخرة يأخذ فيها الناس ما يستحقونه".[١٨]

تستمر جميلة بنقدها فلاسفة غربيين آخرين أمثال وليم جيمس William James (١٨٤٢-١٩١٠) الذي تساءل عن قيمة التمسك بالمفهوم الملموس للعقل، الذي يعتبره مجرد حالة من الشعور تنشأ من محصلة تفاعلات كيميائية في الجهاز العصبي بفعل مثيرات خارجية. فقام أطباء نفسيّون أمثال الفسيولوجي الروسي إيفان بافلوف (١٨٤٩-١٩٣٦) بالاتجاه إلى دراسة دوافع السلوك البشري بإجراء التجارب على الكلاب والقرود وإنسان الغاب. وأدى ما يقال عن اكتشاف سيجموند فرويد SigmundFreud (١٨٥٦ - ١٩٣٩) لرغبات اللاشعور المكبوتة في العقل الباطن المترسبة عبر مراحل الطفولة المبكرة بأنها مصدر السلوك غير العاقل... بالفلاسفة المعاصرين إلى اقتناء سلاح آخر ضد الدين. فقد كان فرويد يقول أن الطفل الصغير يُسقِط صورة والديه ـ اللذين وهباه الحياة، وقاما بحمايته من الأذى، وعلّماه النظام والعقاب والثواب ـ على الإيمان الديني في حياته الراشدة. فكان مفهوم فرويد بذلك، أن الدين شيء بشري من صنع الإنسان تماماً...وأن الأخلاق بالتالي نسبية وغير مطلقة. ولقي هذا المفهوم صدى كبيراً لدى طلبة ودارسي الأنثروبولوجي (علم دراسة الإنسان). فوافق العالم الأنثروبولوجي رالف لينتون على أن عقيدة التوحيد الجامدة في الإسلام، قد نشأت في النظام الأبوي الصارم للقبائل السامية.[١٩]

ينفي فرويد الأصل الإلهي للدين وينفي تبرير وجوده على أساس إلهي، حيث يقول: "يبدو أنه من غير الحقيقي وجود قوة في الكون تسهر على خير كل إنسان

وتراقبه بعناية أبوية.. وتعمل على حشد النعم له ليصل في نهاية المطاف إلى خاتمة سعيدة..بل على العكس لا تتوافق مصائر البشر مع أي مبدأ من مبادئ عدالة الكون. فالزلازل والفيضانات والحرائق لا تميز بين الإنسان الطيب المتدين، والإنسان الشرير الكافر، بل ولو تركنا حتى هذه الطبيعة التي لا تعي، ونظرنا إلى قدر الإنسان في علاقته فقط مع أبناء جنسه، لتبيّنا على الفور غياب (قانون إثابة الخير ومعاقبة الشر). فكثيراً ما نجد الشقي والنصاب وعديم الضمير هو الذي يستحوذ على نعم هذه الدنيا، ويخرج منها التقي الصالح صفر اليدين. فالواضح هنا أن القوى الشريرة، غير الرحيمة التي ينتفي عنها الحب، هي التي تحدد قدر الإنسان. ومن ثم يبدو أنه لا وجود لفكرة العدل الإلهي التي يتحدث عنها الدين، أنها تحكم الدنيا. فلا يمكن لأي محاولة تستهدف التقليل من سيادة العلم، أن تغيّر من الحقيقة التي تقر باعتمادنا على العالم الخارجي الواقعي. فالدين ليس إلا وهم طفولي يستمد قوته من حقيقة أنه "يتماشى مع رغباتنا الغريزية."[٢٠] ويضخم الفيلسوف الإنكليزي برتراند رسل Bertrand Russel (١٨٧٢ - ١٩٧٠) هذه الفلسفة المادية الملحدة في كتاباته فيقول: الإنسان محصلة أسباب لا نملك الضمان على ما ستؤول إليه من نتيجة آخر الأمر. فأصل الإنسان ونشأته ونموه وآماله ومخاوفه وميوله ومعتقداته ليست سوى نتاج لتجمعات نظامية عارضة من الذرات. فليس بمقدور أي قدر من البطولة، أو عمق التفكير أو قوة الشعور، الإبقاء على حياة المرء بعد الممات. فكل كنه العصور، وكل التقوى والورع، وكل الهامات العبقرية البشرية مقدّر لها الموت داخل الفناء الشاسع للمجموعة الشمسية..فعند انهيار تلك المجموعة الشمسية سيدفن حتماً المعبد الكامل لحضارة الإنسان تحت حطام الكون وركامه."[٢١]

ثم يأتي الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer (١٧٨٨-١٨٦٠) فيدفع هذه الفلسفة المادية البحتة إلى منتهاها المنطقي، حينما ينظر لجوهر الحياة باعتباره طاقة شاردة ونشاط متململ وقوة لا عقلانية، فيقول: بما أن أساس كل الرغبات هو الحاجة والنقصان والألم، ترتدّ الطبيعة البهيمية الوحشية أيضاً إلى أساسها وجوهرها، أي تخضع للألم. فلذلك إذا ما حرمت من موضوع رغباتها عن

طريق إشباع تلك الرغبات بسهولة ويسر، عندئذ سيمتلئ القلب بفراغ، وتملل رهيب للدرجة التي يصبح عندها الوجود حملاً لا يطاق ولا يحتمل، تارة من الملل وتارة نحو الألم. والحياة مثل البحر مليئة بالصخور والدوامات، يسعى الإنسان لتفاديها بكل جهده بالرغم من علمه انه إذا ما نجح في اجتيازها مستخدما كل قواه الجسمانية والعقلية، سيكون قد اقترب من كافة الاتجاهات المؤدية إلى الحطام الذي لا مفر منه، حطام سفينة الحياة. فكل إنسان بمشواره في الحياة لا يعدو أن يكون إلا حلم آخر قصير في روح الطبيعة اللامتناهية. فالإرادة التي تصر على الحياة، ليست سوى صورة أخرى من الزوال الذي ترسمه الطبيعة دون عناية على صفحاتها اللامحدودة، فتسمح لها بالبقاء لفترة قصيرة جداً ثم تزول إلى العدم، وتتلاشى لتفسح المكان لغيرها.[٢٢] بعد أن تتابع جميلة أصول الفلسفة المادية الغربية التي اعتبرت الحياة والقيم الأخلاقية عبث لا معنى له، تقارن هذه النظرة الغربية المتشائمة بنظرة الإسلام فتقول: "الإنسان الذي ننظر إليه نحن المسلمون على أنه خليفة الله في الأرض، بروح لا تموت، وكمخلوق مفضل على سائر الكائنات، متدين وروحاني وذي أخلاق ومسؤول مباشرة عن أعماله في الحياة أمام خالقه، انتقصوا من تكريم الله له، وأنزلوه لمستوى الحيوان الذي لا يكون مسؤولاً عن شيء في الحياة إلا إشباع حاجاته الجسمانية والاجتماعية فقط. لذلك ليس من الغريب أن تجد أيديولوجيات مثل الفاشية والنازية والشيوعية والبراغماتية والصهيونية تزدهر إزدهاراً كبيراً في تلك التربة الغربية الملحدة... إنهم جميعاً يتفقون مع فريدريك نيتشهFriedrich Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠) في "أن الله قد مات".[٢٣]

يتابع المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان مسيرة الإيمان والإلحاد في الفلسفة الأوربية، والانحسار التدريجي لفكرة (الله) وتعزيز فكرة (الإنسان) كمحور للكون، حيث يقول: "لا نستطيع أن ننفي عن آباء التنوير المسؤولية غير المباشرة عن هذا الفشل الفريد لفكرة عظيمة، هي سيطرة العقل على أفراد مستقلين وعلى تصرفاتهم. فمفكرون من أمثال ديفيد هيوم، فولتير، فريدريك الكبير (١٧١٢-١٧٨٦)، ليسنج (١٧٢٩-١٧٨١)، غوته (١٧٤٩-١٨٣٢)، ومن قبلهم مونتاني (١٥٣٣-١٥٩٢) وديكارت

(١٥٩٦-١٦٥٠) ولـوك (١٦٣٢-١٧٠٤)، وكذلـك ليبنـتس (١٦٤٦-١٧١٦)، هـؤلاء جميعاً لـم يكونوا ناكرين لوجود إله، ولكنهم كانوا مؤمنين بإله كعلة أولى، ناكرين للوحي، مؤمنين بإله واحد بعيد وليس بصورة الثالوث الإلهي الذي تتبناه الكنيسة المسيحية. اعتمد إيمانهم على ملاحظة الطبيعة وتأملها والتفكير فيها،وليس على التسليم بالوحي. لم يرغب هؤلاء في إلغاء فكرة عقيدة أو ديانة، ولكن اتجهت جهودهم إلى القضاء على سيطرة الكنيسة على معتقدات البشر وعلى نفوذ الكهنوت.[٢٤]

ويمضي هوفمان متناولاً بالتحليل أفكار الفيلسوف كانط فيقول: "أما بالنسبة لأعمال الفيلسوف عمانوئيل كانط ImmanuelKant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) النقدية، فلم تكن ضد الدين بقدر ما كانت موجهة ضد الكنيسة. فلم يدلل كانط ـ ولم يرغب أصلاً في التدليل ـ على عدم وجود الله في كتابه (نقد العقل) الصادر عام ١٧٨١، ولكنه أراد نفي إمكانية الاعتماد على تصورات ميتافيزيقية تتعدى نقد المعرفة، وبالتالي تتحول حتماً إلى لعب بالألفاظ كما كان سيقول فيتجنشتين. لقد لجأ كانط في عمله التالي (نقد العقل العملي) عام ١٧٨٨ إلى أن المسلّمة (الفرضية المسلّمة) "الله" ضرورة لمسيرة المجتمع، ولكن بالرغم من ذلك أدى التحرر من سيطرة الكنيسة على البشر كنتيجة لعملية التنوير، إلى تهميش دور الدين. لقد احتل الإنسان الفرد مكانة الله بحسبان أنه هو الإنسان الفرد مقياس ومعيار كل شيء. لقد تمادى الإنسان في تقدير ذاته وقدراته حتى أصبح الوثن الجيد لهذا العصر".[٢٥]

يلاحظ هوفمان تأثير الموقف المتأرجح للفلاسفة على المجتمع فيقول: "لم يكن بمقدور غالبية الناس التعايش مع ما يمثله كانط من موقف اللاأدرية إزاء المعرفة واللامعرفة، بمعنى أن يتأرجح ما يتعلق بالموقف الفلسفي والديني، أي أن يحيا وكأن الله موجود دون أن يملك دليلاً علمياً على هذا الوجود. ولذا كان الفرد العادي في القرن الثامن عشر يميل إلى الأخذ بفرضية الفيلسوف الفرنسي باسكال Blaise Pascal (١٦٢٣-١٦٦٢) التي تقول: (إذا ما أخذ المرء بمبدأ الإيمان بالله، فإذا تبين أن ذلك حق، فاز حينئذ بكل شيء، وإذا تبين خلافه فإنه لن يخسر شيئاً). ولكن من البديهي، بل من الضروري، أن يؤدي القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر،

قرن الإلحاد، وممثليه الأساسيين لودفيج فويرباخ (١٨٠٤-١٨٧٢) وتشارلز داروين (١٨٠٩-١٨٨٢) و كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) وسيجموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩).

وفي اللحظة التي أصبح فيها الله مجرد إسقاط لرغبات البشر، أصبح المجال مهيأ لتأليه الإنسان في صوره المختلفة، سواء كان ذلك بتأليه الجماعة في الدولة (الماركسية، الاشتراكية، الفاشية) أو تأليه الفرد (الفردانية، الليبرالية، الرأسمالية، النزعة النفسية).[٢٦] ثم يستطرد هوفمان "منذ تلك اللحظة عاشت الإنسانية ما لم تره من قبل وما لا مثيل له: فالحضارة الغربية هي الحضارة الأولى من نوعها التي تظن أن بإمكانها الحياة بدون الإيمان بكل ما هو مقدس، بدون إله وبون غيبيات، وذلك عن طريق سلوكيات تتسم بالإلحاد، حتى وأن لم تؤمن نظرياً بالإلحاد".

يناقش هوفمان فلسفات ونظريات ما بعد الحداثة Post-modernism السائدة في أوربا حيث يقول: "الملمح المتميز لما بعد الحداثة في الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا هو نبذ المنظمات الكبيرة والنظريات الشاملة العامة. فبدلاً من الشرح، يحتل الوصف مكان الصدارة، ويتم تفكيك علاقات فكرية إلى مجرد طرق محادثة. فالعلم يتم (تدويره) وتحريكه كالمال في اتجاه ما بعد الحداثة. فالنص آخر الأمر هو نتاج ما يفعله القارئ به، أي القارئ مؤلفاً![٢٧]

وينتقد هوفمان نتائج ما بعد الحداثة في المجتمعات الغربية فيقول: يتمثل رد فعل ما بعد الحداثة على حالة الفقر الفكري والروحي للحداثة في مظاهر العصر الجديد، مثل: كشف الغيب، علوم إعادة التجسيم، الطوائف المسيحية الجديدة الملفقة، الدين المدني، نظريات البيئة وأساطير الطبيعة، وغيرها الكثير مما نجده في السوبرماركت الديني المعاصر.[٢٨]

ويستشعر الناس اليوم الخوف من كل ما يتّسم بالنظام والقواعد. ففي عصر ما بعد الحداثة يبتعد الناس عن (الموضوعية) كهدف وإمكانية، لدرجة أن الكثيرين ينفون عن العلوم الطبيعية مسألة المعيارية. فالجوهر الأساسي للأسئلة الفلسفية القديمة مثل: ماذا أستطيع أن أعرف؟ ماذا عليّ أن أفعل؟ ما الذي أستطيع أن آمله؟ كل هذه الأسئلة تطرحها ما بعد الحداثة كتساؤلات، ولكنها لا تبغي من روائها

إجابات. ولكن إذا أصبحت كل مقولة مجرد مادة تأملية، فسيصبح عن قريب من الفضائل ألا يكون للمرء رأي ثابت (no view)، وكذلك لا يحدد لنفسه هدفاً (no goal) وستصبح كل حماسة دينية وانتماء عقائدي تطرفاً، هذه النسبية في القيم ستؤدي بطبيعة الحال إلى عدم اتخاذ مواقف، وليس للتسامح وتقبّل الآخر. والنقيض هو الصحيح: تقبّل الآخر والحق في وجود أشياء مطلقة متلازمان.

إن مرحلة ما بعد الحداثة تتمسك بالانجازات الرئيسية للحداثة، وهي: فصل الدولة عن الكنيسة، التعدد الفكري، رؤية تاريخية خطية مستقيمة، ميتافيزيقيا ملحدة، رسالة التبشير بالإنسان محور الكون.[٢٩]

ويمضي هوفمان في تحليله على اعتبار أن مرحلة ما بعد الحداثة هي نتيجة طبيعية للحداثة فيقول: مرحلة ما بعد الحداثة إحدى النتائج المتأخرة للحداثة والتي تتحمل مسؤولية انتشار الإلحاد، والعلمانية، وفقدان القيم والمعايير، وفقدان الأشياء لمعانيها ومضامينها. إنها رد فعل مأزوم على عالم مرعب لا يمكن -على أقل تقدير منذ الحرب العالمية الثانية- بأي حال السيطرة عليه، لا من خلال مثل وقيم التنوير ولا حتى بقوة ردع السلاح. ولذلك لا ينبغي لأحد أن تصيبه الدهشة إذا ما رفض العالم الإسلامي أن يشارك في مسألة اللامبالاة بالمعتقدات، لأن المخاطر الناجمة عن هذا لا يغفلها العقل. إن هذا بمثابة كابوس سيؤدي بالعالم إلى طريق مسدود، سيعمل على أن تفقد الأشياء معانيها وقيمتها، سيفقد العالم الأمان، التراث والتقوى.[٣٠]

٢ـ نقد الحياة الاجتماعية ـ الثقافية الغربية

لطالما تناول الناقدون المسلمون للحضارة الغربية أهم مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية من منظور سلبي. فهم يميلون إلى التركيز على مختلف أشكال الانحلال الأخلاقي، ارتفاع معدلات الجريمة، المخدرات، البغاء، العنصرية، المثلية الجنسية، اغتصاب المحارم والتفكك العائلي كأبرز معالم تدهور المجتمعات الغربية. وهم يؤمنون أن الحضارة الغربية تقود نحو الهاوية لأن الحياة الاجتماعية ـ الثقافية تفتقد للأخلاق والقيم العليا. وبحسب ما يرون، إن هذه هي نتيجة إزاحة دور الدين من

المجتمع. إن هذه القضايا تختزن حساسية معينة لدى المسلمين، على الأقل ضمن الثقافات الشرقية. ومن خلال التركيز على مثل هذه المسائل، يحاول الناقدون المسلمون إقناع الجماهير المسلمة بأن الحضارة الغربية لن تحل مشاكلهم بل ستقودهم إلى مزيد من الفوضى الأخلاقية.

إن أهم المحاور التي يركز المفكرون المسلمون الغربيون هو حالة التفسخ الأخلاقي وعبادة المادة في الغرب. ينطلق المفكر النمساوي المسلم محمد أسد من رؤية فلسفية ترى هيمنة المنفعة المادية على حياة الغربيين، إذ يقول "لقد سيطر على الغرب الحديث في أوجه نشاطه وجهوده اعتبارات من الانتفاع العملي (المادي) ومن التوسع الفعال فقط. وقد كان هدفه الذاتي إنما هو المعالجة والاكتشاف لكوامن الحياة من غير أن ينسب إلى تلك الحياة حقيقة أدبية ما في ذاتها. أما قضية معنى الحياة والغاية منه، فقد فقدت منذ زمن بعيد، في نظر الأوربي والأمريكي الحديث، جميع أهميتها العملية".[٣١] وينتقد أسد المنحى المادي للحضارة الغربية عندما يشير إلى أن "الخطأ الأساسي في التفكير الأوربي الحديث، [هو] حينما يعتبر التزيد من المعرفة المادية ومن الرفاهية مرادفاً للترقي الإنساني الروحي والأدبي، كان ممكناً فقط بارتكاب خطأ أساسي آخر هو تطبيق القواعد الحيوية العضوية على حقائق غير حيوية. ذلك يقوم على جحود الغربيين لوجود نفس مفارقة للمادة منفصلة عنها ومخالفة لها".[٣٢] ثم يستنتج أسد "الحضارة الغربية الحديثة لا تقر الحاجة إلى خضوع ما إلا لمقتضيات اقتصادية أو اجتماعية أو وطنية. إن معبودها الحقيقي ليس من نوع روحاني، ولكن الرفاهية. وإن فلسفتها الحقيقية المعاصرة إنما تجد قوة التعبير عن نفسها من طريق الرغبة في القوة، وكلاهما موروث عن الحضارة الرومانية القديمة".[٣٣] وينتقد أسد نظرة الغرب للحياة فيقول "إن الغرب الحديث ـ بصرف النظر عن نصرانيته ـ يعبد الحياة بالطريقة التي يعبد بها النهم طعامه: إنه يلتهمه ولكنه لا يحترمه".[٣٤]

في كتابه "الولايات المتحدة طليعة الانحطاط" الصادر عام ١٩٩٨، التي تمثل القوة الغربية العظمى الوحيدة في العالم، يتناول روجيه غارودي المظاهر السلبية للمجتمع الأمريكي والسياسة الأمريكية كمحاولة منه لإثبات فشل الحضارة الغربية في بيتها. وهذا المنهج سائد في جميع كتب غارودي التي يتناول فيها الغرب والحضارة الغربية، حيث ينتقي بعض المظاهر والجوانب السلبية في المجتمع الغربي معززاً نقده بإحصائيات مأخوذة من مصادر غربية، سواء معلومات تنشرها الحكومات والمؤسسات والمعاهد والجامعات الغربية، أو وردت في تقارير الأمم المتحدة أو المنظمات الدولية والأوربية، أو دراسات لباحثين وعلماء ومتخصصين غربيين.

يركز غارودي دائماً على مشاكل المجتمعات الغربية، ويعتبر أن أهم معالم المجتمع الغربي الأكثر تدميراً هي:

١- المخدرات، التي يبلغ حجم التعامل بها في الولايات المتحدة اليوم، من الضخامة ما يعادل أرقام التعامل في صناعة السيارات، أو صناعة الفولاذ. ويزداد استهلاك المخدرات طردياً مع فقدان الحياة لمعناها، نتيجة للبطالة والتسريح من العمل، أو أمور أخرى. ونتيجة لاستهلاك المخدرات، تعاني الولايات المتحدة من ثلاثة ملايين مصاب بالتسمم المزمن. أما الذين يتعاطون المخدرات فيقدر عددهم بعشرين مليون أمريكي. أما في فرنسا، واستناداً إلى تقديرات مؤسسة (سوفر)، فقد تناول واحد من كل خمسة فرنسيين (٢٠٪) تتراوح أعمارهم بين ١٢-٤١ عاماً، الحشيش أو ما زال يتناوله.[٣٥]

٢- انتشار العنف والجريمة بشكل مضطرد، ففي نيويورك وحسب إحصاءات الشرطة، تقع في المتوسط عملية قتل كل أربع ساعات، وتقع عملية اغتصاب كل ثلاث ساعات. وهناك محاولة اعتداء كل ثلاثين ثانية. ومع ذلك فنيويورك تقع في المرتبة العاشرة بين المدن الأمريكية في معدل الجريمة. وفي عام ١٩٨٩ تم إحصاء ٢١ ألف عملية قتل في أمريكا. وضمت سجونها أكثر من مليون سجين، وثلاثة ملايين تحت المراقبة القضائية.[٣٦] وقتل بين عامي ١٩٧٩-١٩٩١ خمسون ألف أمريكي تقل أعمارهم عن ١٩ سنة (٩٠٠٠ منهم أقل من ١٤ سنة) بالرصاص

والحوادث والجرائم. وارتفع خلال نفس الفترة معدل المعتقلين المتهمين بالقتل أو محاولة الانتحار، من الذي تقل أعمارهم عن ١٩ عاماً، ليصبح ٩٣٪ وهم في غالبيتهم من الشباب الذين قتلوا أو جرحوا شباناً آخرين مثلهم. وتشير الإحصائيات أن القتل يأتي في المرتبة الثالثة، في أسباب موت المراهقين بعد الحوادث (التي لا يستخدم فيها السلاح) والسرطان.[٣٧]

٣- إنه لأمر ذو دلالة أن الرقم القياسي لانتحار اليافعين، سجلته الدول الأكثر غنى: الولايات المتحدة والسويد.

٤- مشاكل اجتماعية أخرى كالطلاق والاجهاض والدعارة والاغتصاب والتشرد...الخ.

هناك بضعة ملاحظات حول المشاكل الاجتماعية في المجتمعات الغربية والتي يركز عليها النقاد المسلمون، مثل:

١- يتفادى النقاد المسلمون غالباً الأبعاد الإيجابية في الحضارة الغربية كالرفاه المعيشي، والضمان الاجتماعي واحترام حقوق الإنسان، وضمان الحريات العامة وحتى للمسلمين المقيمين في الغرب.

٢- إن المجتمعات المسلمة تعاني أيضاً من نفس هذه المشاكل الإجتماعية وخاصة في مجالات الجريمة والمخدرات والطلاق والدعارة. ربما لا تكون بنفس المستوى والحجم مقارنة بالبلدان الغربية، لكنها موجودة.

٣ـ نقد النظام السياسي ـ الاقتصادي الغربي

في نقدهم للحضارة الغربية، يعتقد بعض النقاد المسلمين بضرورة التركيز على النظام السياسي-الاقتصادي من وجهة نظر الحقيقة القائلة بأن المسلمين، أفراد وجماعات، يرون أن الديموقراطية الغربية هي أفضل نموذج يجب الإقتداء به. بعض النقاد المسلمين ينظر بريبة للجوانب الأخلاقية والمبدئية في هذا النموذج. فهم يعتقدون أن نجاح النظام الغربي والانجازات الهائلة التي حققها في توفير الرفاه لشعوبه، إنما تحقق من عمليات الاستغلال ونهب ثروات الأمم غير الغربية، وخاصة

الشعوب المسلمة. ويرى بعض النقاد المسلمين، أمثال غارودي، أن النظام السياسي الغربي ليس حقيقياً لأن المرشحين غالباً ما يعتمدون على دعم الشركات المتعددة الجنسية والبنوك الكبيرة وشبكة اللوبي. هنا يلعب المال والقوة والإعلام دوراً أساسياً في صياغة وتوجيه الرأي العام، وليس الأصوات الشخصية الحرة. إذن استناداً لهؤلاء النقاد، لا توجد ديموقراطية حقيقية كما تدعي وسائل الإعلام والحكومات الغربية.

يتفق مراد هوفمان ومحمد أسد على أن عبادة التقدم حلت محل دور الدين. يصف أسد الغرب من منظور سلبي فيقول "علم يعتريه الجيشان والاضطراب: ذلك كان عامنا الغربي. سفك دماء وتدمير وعنف إلى حد لم يسبق له مثيل. تهافت في كثير من التقاليد الاجتماعية وتصادم بين المذاهب الفكرية، وصراع مرير في كل مكان في سبيل طرائق جديدة في الحياة: تلك كانت أمارات عصرنا...إن التركيز الغربي الحاضر في التقدم المادي والفني الصناعي لم يستطع مطلقاً أن يحول، وحده، الفوضى الحاضرة إلى شيء يشبه النظام. لقد تبلور اقتناعي الفطري أيام الشباب بأنه (ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان)، إلى الاقتناع العقلي بأن عبادة "التقدم" التي كانت سائدة في تلك الأيام لم تكن أكثر من عوض سقيم مبهم عن إيمان قديم بالقيم المجردة –أي إيمان كاذب اخترعه أناس فقدوا جميع قدرتهم الداخلية على الإيمان بالقيم المجردة، وكانوا الآن يخدعون أنفسهم بالاعتقاد بأن الإنسان، بطريقة ما، وبدافع تطوري بحت، يستطيع أن يتغلب على مصاعبه الحالية...إنني لم أفهم كيف أن أياً من الأنظمة الاقتصادية الحديثة التي انبثقت من هذا الاعتقاد المضلل الخادع يستطيع أن يشكل أكثر من مسكّن لبؤس المجتمع الغربي وشقائه: إنها لا تستطيع، في أفضل الأحوال، أن تداوي بعضاً من أعراضهما، ولكنها لا تستطيع أن تداوي السبب فيهما".[٣٨] ويستنكر هوفمان الدور الكبير الذي يحتله "التقدم" في العقلية الغربية. إذ يرى أن "التمسك الأعمى بنموذج للتقدم يستند على الفرد الحر لن يؤدي إلا إلى مزيد من الانتكاسات.

يناقش أسد بأن "الأوربي العادي ـ سواء كان ديموقراطياً أو شيوعياً أو عاملاً يدوياً أو من رجال الفكر ـ كان يعرف ديناً إيجابياً واحداً: عبادة التقدم المادي،

الاعتقاد بأنه لا يمكن أن يكون في الحياة أيما هدف سوى جعل تلك الحياة نفسها أكثر سهولة ويسراً، أو كما كانوا يقولون في ذلك الحين (مستقلة عن الطبيعة). وكانت معابد ذلك الدين هي المصانع الجبارة ودور العرض السينمائية، والمختبرات الكيميائية وقاعات الرقص والمشاريع المائية والكهربائية. وكان كهانها الصرافين والمهندسين والسياسيين ونجوم السينما، والإحصائيين وزعماء الصناعة، والطيارين و(مفوضي الشعب). وكانت الخيبة الروحية متجلية في الفقدان الشامل للإتفاق على معنى الخير والشر، وفي إخضاع الأحداث الاجتماعية والاقتصادية جميعاً إلى قاعدة (المصلحة) تلك المرأة الداعرة، الراغبة في أي إنسان، وفي أي وقت، كلما دعيت إلى الإستسلام ... وذلك الحنين الشره إلى السلطة واللذة، لقد أدى بالضرورة إلى انقسام المجتمع الغربي إلى فئات متخاصمة مسلحة حتى أسنانها، مصممة على أن يسحق بعضها بعضاً متى وفي حيثما تضاربت مصالحها وأهواؤها". [٣٩]

ويذهب غارودي بعيداً عندما ينكر وجود الحرية الأمريكية. ويبقى محتفظاً بموقفه المتشدد تجاه الغرب كمنطلق لتوجيه النقد لكل المبادئ السياسية والاقتصادية. إذ يهاجم فلسفة الاقتصاد التي تقف وراء التقدم الغربي. ويناقش أن "كل دواعي هذا الانحطاط [الغربي] تنبع من منطق "اقتصاد السوق" الذي أصبحت نسخته الأخيرة الديانة المسيطرة، ديانة لا تستطيع أن تعلن عن اسمها الحقيقي: "وحدانية السوق". ويضيف غارودي: "ولم يتحول السوق إلى "ديانة" إلا عندما أصبح المنظم الوحيد للعلاقات الاجتماعية والشخصية والقومية، والمصدر الوحيد للسلطة والمراتب الاجتماعية. ولا يعنينا هنا أن نؤرخ لهذا التحول، الذي أصبحت فيه كل القيم الإنسانية قيماً تجارية، بما فيها الفكر والفنون والضمائر". [٤٠]

ويشير غارودي إلى الهوة الكبيرة التي تفصل بين الأغنياء والفقراء في أمريكا، ويرى أنها "اتسعت خلال عقد الثمانينات إلى درجة أن المليونين ونصف من الأغنياء سيتلقون وحدهم عام ١٩٩٠، نفس حجم الدخول التي يتلقاها مائة مليون من الفقراء الذين يقعون في أسفل السلم.

كما ينبه غارودي إلى الفساد الإداري المتفشي في الغرب، حيث تقدر الأجهزة المالية الأمريكية أن ٢٠٪ من الضرائب الفيدرالية لم تسدد، وقد بلغت عام ١٩٨٩ مائة مليار دولار. أما "الغرغرينا" فهي تنشط في قلب النظام نفسه. فخلال عشر سنوات تمتد بين عامي ١٩٨٠ - ١٩٩٠ بلغ عدد القضاة الذين أدينوا بالتلاعب بالأموال العامة والفساد أعلى من عددهم في المائة وتسعين عاماً السابقة من تاريخ الولايات المتحدة.[٤١]

ويسلط غارودي الضوء على مشكلة تمركز الثروة بأيدي قلة من الطبقة الغنية، إذ يقول " في فرنسا، يمتلك ١٠٪ من الأثرياء ٥٤٪ من الثروة الفرنسية، وأن ٥٠٪ من الفرنسيين يملكون ٦٪ فقط. فهذه هي محصلة الديموقراطية الغربية، عنوان اقتصاد السوق، الذي هو محتواها الحقيقي". ويتساءل ناقداً: هل عرف التاريخ نخبة أو شمولية اقتصادية وثقافية بمثل هذه الشراسة؟ هل تخشون مما هو أخطر؟ [٤٢]

فيما يتعلق بالنظام السياسي الغربي، يبدي غارودي معارضته لنظرية "العقد الاجتماعي" للمفكر الفرنسي جان جاك روسو Rousseau (١٧١٢-١٧٧٨) ويصفها بأنه "كذبة" وأن صاحبها "كذاب".[٤٣] كما يرفض غارودي الديموقراطية الغربية معتقداً أنها مجرد "ديموقراطيات شكلية". يتتبع غارودي منتقداً البدايات الأولى لنشوء الديموقراطية حيث يقول "في السنوات المدرسية الأولى، يعلموننا اعتبار أثينا، في القرن الخامس قبل الميلاد، بمثابة الأم والنموذج للديموقراطيات، وهذا ينسينا أنه في أثناء في زمن بريكليس، كان هناك ٢٠٠٠ مواطن حر، مقابل ١١٠ آلاف شخص محرومين من كل حق سياسي. كانت هذه الديموقراطية أوليغارشية [حكم القلة] قائمة على أكتاف الرقيق". ثم يستنتج غارودي قائلاً: "كل الأشكال التاريخية الأخرى للديموقراطية تعتمد على الوهم نفسه والدجل نفسه".[٤٤]

ويشير غارودي إلى أن الثورة الفرنسية التي تتبجح بحقوق الإنسان قد حرمت غالبية الفرنسيين من حقوقهم السياسية حيث يقول أن "الدستور الفرنسي أعلن في مقدمته، أي في إعلانه لحقوق الإنسان والمواطن: (كل البشر يولدون أحراراً ومتساوين في الحقوق)، لكنه استبعد في مواده حق التصويت من ثلاثة أرباع

المواطنين الذين أكد أنهم (مواطنون سلبيون)، عن طريق نظام اقتراع قائم على الملكية، لأن المالك فقط هو المواطن".[٤٥] ثم يضرب مثلاً آخر من الديمقراطية الأمريكية حينما يقول "ديموقراطية (الآباء المؤسسين) للولايات المتحدة، إنما هي ديموقراطية من أجل البيض، لا للسود، وطبعا لا للهنود الحمر".

يبدو أن اشتراط الملكية في حق التصويت قد سرى في بقية الديمقراطيات الغربية، ففي هولندا جرت أول انتخابات جرت عام ١٧٩٥ وكان من حق الرجال فقط المشاركة فيها، ومن سن ٢٠ عاماً فما فوق، وأن يكون الرجل مالكاً لمنزل، ولديه دخل مالي خاص به. وفي عام ١٨١٤ فرضت ضريبة محددة على الرجال الذين يريدون المشاركة في الانتخابات. وفي عام ١٨٤٨ أقر قانون يحق فيه للرجال فقط من سن ٢٣ عاماً فما فوق المشاركة في الانتخابات بعد أن يدفع مبلغاً محدداً (٢٠ خلدة)، ويسمح لرجل واحد من بين تسعة بالإدلاء بصوته. وفي عام ١٨٩٦ تم سن قانون وضعت فيه شروط أخرى مثل أن يكون رجلاً بعمر ٢٥ عاماً فما فوق، وأن يكون حاصلاً على شهادة دراسية، ويدفع حداً أدنى إيجاراً لمسكن، أو يمتلك مبلغاً معيناً في حسابه في البنك. وقد شمل ذلك القانون ٥٠٪ فقط من الشعب الهولندي.[٤٦]

ويدافع غارودي بأنه في الديمقراطية المسماة ليبرالية، لا تسمح هيمنة رأس المال بأي مشاركة ديموقراطية حقيقية. إذ لم يعد الاقتراع المباشر ضماناً للديموقراطية. إنه لم يكن كذلك في الماضي أبداً. أقر هذا النظام في فرنسا عام١٨٤٨ ولم يعمل به سوى مرة واحدة: من أجل إقامة ديكتاتورية نابليون الثالث باستفتاء شعبي. لم يصل هتلر إلى السلطة بانقلاب عسكري، لكن بطريقة أكثر ديموقراطية من بقية العالم، في أكثر جمهوريات العالم ديموقراطية وليبرالية في فيمار Weimar، حيث حصل على الأغلبية المطلقة من أصوات شعبه، وهو واحد من أكثر شعوب العالم ثقافة.[٤٧] أما المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان فهو يؤمن بالديموقراطية الغربية، وفي نفس الوقت يدعو إلى قيام نظام سياسي إسلامي ديموقراطي في العالم الإسلامي، لكنه يجد أن العنصرية هي أكثر القضايا الصعبة في الغرب. ويسمي هذه المشكلة بـ"البلاء الذي عرفه القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين عن عودته بقوة

وشراسة أكثر... لقد تم حسبان اختفاء العنصرية نتيجة لعقلانية الحداثة، والتي لا تجتمع معها العنصرية، أمراً مفروغاً منه، وواحداً من الوعود الكثيرة التي لم تف بها الحداثة. فما نراه اليوم من تفرقة ذات تسميات مختلفة، مثل القومية والنازية وغيرها، ما هي إلا تقسيمات على لحن بدأ منذ عام ١٤٩٢ [سقوط غرناطة] متمثلاً في عنصرية دينية إثنية منظمة ضد اليهود والمسلمين. وهذه العنصرية ستصبح أحد مصادر شقائنا، وأحد الأخطار المهددة لنا في القرن الحادي والعشرين، على الأقل في صورة أساطير ذات مركزية أوربية وتفرقة على مستوى العالم بين الحضارة الغربية والبرابرة الآخرين". [٤٨]

ويعلن الزعيم السياسي لحركة المرابطين الأوربية الصوفية،عمر إبراهيم فاديللو، عن عدم إيمانه بنظام الأحزاب السياسية "لأن بعضها شيء مصطنع خلقه الكفار بطريقة معينة لتحقيق أغراض سياسية غريبة تماماً عنا. فهي لا تنتمي إلى تقاليدنا، وهي ليست وسيلة لإقامة الإسلام، إنها ليست سوى انحرافات". ويشير إلى أن "الاقتصاد الغربي مبني على الربا وفوق كل ذلك، هناك نظام هرمي من الناس الذين يمتلكون قوة أكبر وتأثيراً أوسع على أمور العالم أكثر من كل السياسيين المحليين". [٤٩] كما يرفض المرابطون كلياً النظام البرلماني الغربي والنظام المالي والمصرفي القائم في البلدان الغربية. وهم يعتقدون أن الأنظمة السياسية-الاقتصادية الغربية غير شرعية لأنها قائمة على أسس غير إسلامية. ويستخدمون مصطلحي (يأجوج ومأجوج) لوصف المؤسسات المالية والاقتصادية الغربية. ويصف المفكر الإنكليزي الصوفي أحمد ثومبسون الحضارة الغربية بالدجال. [٥٠] وهو أمر يقول به بعض العلماء والمفكرين المسلمين، حيث يرون أن أحاديث الدجال الأعور تنطبق على الحضارة الغربية. إذ يستخدم ثومبسون هذا المصطلح باعتباره تعبيراً مجازياً لوصف أحداث قادمة، أو نبوءات تنبأ بها الرسول (ص). وهو بذلك ينحو ما قدمه محمد أسد من تفسير لهذا العنوان قبل نصف قرن. فقد كرّس أسد فصلاً بعنوان (الدجال) في كتابه (الطريق إلى الإسلام) قال فيه "حقاً إن الإنسان الغربي قد أسلم نفسه لعبادة الدجال". ثم يصف كيف تحولت الحضارة الغربية إلى دجال بقوله "ومع

ذلك فالغربيون، في تعاظم عماهم، مقتنعون بأن مدنيتهم هي ستجلب النور والسعادة للعالم... في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فكروا في نشر الرسالة المسيحية في العالم أجمع، أما وقد خمدت حماستهم الدينية في هذا القرن العشرين إلى درجة أصبحوا معها لا يسمحون للدين بأن يؤثر في الحياة العملية، فقد بدأوا بدلاً من ذلك يبشرون بالرسالة المادية (لطريقة الحياة الغربية): الاعتقاد بأن جميع المشاكل الإنسانية يمكن حلها في المصانع والمختبرات ومكاتب الأخصائيين. وهكذا ساد الدجال!"[٥١] ويضيف أسد "إن عالم الفرنج قد أصبح عالم الدجال، ذلك البراق الخداع. هل سمعت قط بنبوءة النبي (ص) عندما قال إنه سيأتي يوم تتبع فيه معظم شعوب الأرض الدجال، اعتقاداً منهم أنه إله؟... ألا ينطبق هذا المثل على المدنية الصناعية الفنية الحديثة؟ إنها عوراء، أعني أنها تنظر إلى ناحية واحدة من الحياة ـ الرقي المادي ـ غافلة عن جانبها الروحي".[٥٢]

في نقدهم للحضارة الغربية، يبدو النقاد المسلمون مفتقدين إلى بعض الأمور مثل:

١- إنهم يتجاهلون كلياً المعالم الإيجابية في النظام الديموقراطي الغربي كالحرية السياسية والاستقرار السياسي وتداول السلطة سلمياً.

٢- يتجاهلون المستوى الراقي للحياة المعيشية للشعوب الغربية، وضمان وتوفير مختلف الخدمات الاجتماعية والمستوى المعيشي، والضمان الإجتماعية تجاه البطالة والمرض والعجز والإعاقة والهرم.

٣- بعض النقاد المسلمين، أمثال غارودي، لا يناقش أفكاره وانتقاده من منظور إسلامي. فهو لا يستند في نقاشه إلى أي مصادر إسلامية. وبالتالي فهو لا يبدو مشبه لمفكر مسلم، بل أقرب ما يكون إلى ماركسي غربي.

٤- النقاد من المسلمين الجدد، عدا محمد أسد، وهوفمان إلى حد معين، يفتقدون لتقديم أية دراسات مقارنة بين الرؤيتين الغربية والإسلامية بحيث يستطيعون منطقياً إثبات أن المشاكل الغربية التي يناقشونها، إنما نشأت بسبب نقاط الضعف في الديموقراطية الغربية.

٥- إنهم يتفادون دائماً ضرب أمثلة عملية مأخوذة من الأنظمة السياسية- الاقتصادية المطبقة في بلدان العالم الإسلامي، عندما يحاولون إثبات أن النظرية الإسلامية أفضل من النظام الغربي.

٦- عندما ينتقدون العنصرية والرق في الماضي الغربي، ينسون أن الإسلام لم يلغ تشريع الرق. كما أنه لم تلغ ممارسته في الدول المسلمة إلا بعد صدور تشريعات دولية ومعاهدات حرّمت ممارسة الرق وتجارته. كما أن بعض النظريات في الدولة الإسلامية تستبعد غير المسلمين من المشاركة السياسية، ويمنعونهم من تولي مناصب عليا في الدولة. ولا تزال بعض البلدان المسلمة كالسعودية والكويت تحرم النساء من المشاركة السياسية وحق التصويت والترشيح في الانتخابات.

٤ ـ نقد الهيمنة الغربية على العالم

من أجل إثبات الصفات المدمرة للحضارة الغربية، يركز النقاد المسلمون على كيفية المعاملة غير الإنسانية التي يعامل بها الغربيون الشعوب والأمم والحضارات الأخرى، وخاصة المسلمين. إذ يُوجّه اهتمام كبير لرسم صورة سوداء للممارسات التاريخية الغربية خلال عهود الاستعمار، وفي الحروب المعاصرة، والمعايير المزدوجة، وتصدير الأسلحة، ودعم الأنظمة الدكتاتورية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، ثم العولمة الحديثة. ويهدف هؤلاء النقاد إلى تحقيق الأهداف التالية:

١- بناء حاجز نفسي عالي بين المسلمين والغرب.

٢- الاستنتاج بأن أي حل غربي لمشاكل العالم الإسلامي لن يكون هو الأفضل.

٣- إقناع المسلمين بأن الإسلام وحده يمثل البديل الممكن.

في الغالب يركز ناقدو الحضارة الغربية على فشل النظام السياسي- الأخلاقي الغربي، سواء في الغرب نفسه، أو في أنحاء العالم. وهم يؤكدون على أن النظام الغربي قد أنتج حربين عالميتين مدمرتين والتي كلفت ملايين الضحايا. كما ان الغرب يقف وراء نشوء الأيديولوجيات المتطرفة كالنازية والفاشية والعنصرية. هذا النظام مسؤول أيضاً عن الحروب الأخرى والنزاعات المسلحة مثلاً في أيرلندا الشمالية

والبوسنة وكوسوفو. لقد فشل الغرب في سياسته الخارجية منذ أن أخذت الدول الأوربية تشن الحملات العسكرية لاستعمار الشعوب والأمم في أنحاء العالم. إن الاستعمار يتناقض تماماً مع المبادئ الغربية المعلنة: الديموقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان. لقد قام الغرب بعمليات نهب شديدة ومدمرة للمصادر الطبيعية للشعوب غير الغربية، وما زال يمارس هيمنة سياسية واقتصادية وأحياناً عسكرية، كما في العراق وأفغانستان. "أدت خمسة قرون من الاستعمار إلى نهب ثلاث قارات، وعلى تدمير اقتصادياتها، وتكبيلها بالديون"، على حد وصف غارودي. لقد أعطى الغرب الاستعماري، منذ خمسة قرون ـ والعرض مستمر ـ مثال التطرف الأكثر فتكا، وهو الادعاء بامتلاك الثقافة الوحيدة الحقيقية، الدين العالمي الوحيد، نموذج التنمية الوحيد، مع نفي أو تدمير الثقافات الأخرى، الديانات الأخرى، والنماذج الأخرى للتنمية.

يتهم غارودي الغرب بارتكاب جرائم فظيعة وعمليات إبادة جماعية ضد الإنسانية، مستشهداً بأمثلة مما ارتكبه الأمريكان ضد الهنود الحمر والزنوج، وما فعله الفرنسيون في الجزائر، وما قام به البريطانيون في الهند. إذ يذكر أن "تاريخ الولايات المتحدة هو أولاً تاريخ إبادة الهنود، إذ جرى بين عامي ١٨٠٠-١٨٣٥ تهجير كل الهنود من حوض المسيسيبي، في ظروف تهجير وإسكان تذكرنا بعمليات التهجير الهتلرية. ولم تتوقف المقاومة الهندية المسلحة إلا بارتكاب مجزرة (ووندني) عام ١٨٩٠. كان تاريخ الولايات المتحدة أيضاً تاريخ استغلال العبيد السود، خاصة في ميدان زراعة القطن".[٥٣] ويصف عملية تدمير الهند من قبل الاستعمار البريطاني عندما يقول: تقدم الهند النموذج التقليدي لعمل الآلية الاستعمارية، حيث عانت المصائب الثلاث:

١- خلق طبقة متميزة من العملاء يخدمون المستعمر نظير أجر عال على حساب بقية الشعب.

٢- نهب خيرات البلد.

٣- تسخير الاقتصاد كله لخدمة المستعمر، بشكل يصعب الفكاك منه، حتى بعد التحرر من المستعمر.

ثم ينقل غارودي مقتطفات من شهادات الحكام الإنكليز أنفسهم على ما ارتكبوه في الهند. إذ كتب الحاكم العام للهند اللورد كورنواليس عام ١٧٨٩ هذه الشهادة (يمكنني أن أعلن بثقة أن ثلث أراضي الشركة في الهند أصبحت غابة تسكنها الحيوانات المتوحشة فقط). وكتب السفير المقيم في مورشير آباد عام ١٧٦٩ (إن هذا البلد الجميل الذي كان مزدهراً في ظل أكثر الحكومات استبداداً وتعسفاً، أصبح على شفا الخراب منذ اشتراك الإنكليز في إدارته).[٥٤]

ويقارن غارودي بين وضع المسلمين في الجزائر قبل وبعد الاحتلال الفرنسي إذ يقول: أطعمت الجزائر جيوش الثورة الفرنسية والامبراطورية بفضل صادراتها من القمح. وكان حاكم الجزائر قد نفد صبره، فطرد القنصل الفرنسي، بعد رفض الحكومات الفرنسية من عام ١٨١٥ إلى عام ١٨٣٠ دفع ديونها للجزائر. بعد الاحتلال صارت الجزائر تعتمد على الصادرات الفرنسية من أجل قوتها. ويضيف غارودي: هل يجب أن نضيف أنه بالجزائر كانت نسبة التعليم العربي ٦٥٪ من السكان تحت قيادة الأمير عبد القادر الجزائري، بينما بعد تحريرها عام ١٩٦١ أصبح بها ٦٥٪ من الأميين، مع ٨ ٪ فقط من الشعب الجزائري ذي ثقافة فرنسية؟ [٥٥]

يرفض غارودي التوصيف الغربي للغزو الاستعماري باعتباره تبشيراً بالحضارة، حيث يقول "من الدال والكاشف، أنه في عصر الاستعمار الثقافي، يكون التاريخ هو تاريخ الغزو الشرعي للأراضي الجديدة من أجل حمل الحضارة إلى البرابرة. وهكذا يكتسب كل غزو أو عدوان استعماري شرعيته باسم الحضارة. أما مقاومة الشعوب المستعمَرة، والمغتصَبة، والمقتولة، فيسمى إرهاباً".[٥٦] ويرى غارودي أن "البلاد التي عرفت الحضارة الغربية، عرفتها من خلال ثلاثة وجوه: العسكري والبائع والمبشر، الأول يفرض عليها أسلحته، والثاني نموذجه الاقتصادي، والثالث دينه".[٥٧]

يعتقد غارودي أن النظام العالمي الجديد New World Order يهدف فقط إلى حماية السوق الأمريكية، وفتح أسواق العالم كله أمامها. ويحلل استراتيجية الهيمنة الأمريكية على العالم، ويستنتج أنها تستخدم الوسائل التالية:

١- اتفاقيات الاستثمار والقروض والهبات المقدمة لدول العالم الثالث. إن الهدف المعلن لهذه الاتفاقيات هو مساعدة هذه الدول في عملية التصنيع، ولكن الهدف الحقيقي فهو السماح للشركات متعددة الجنسيات لتنمية أرباحها من خلال أعمالها في تلك البلدان، التي تتوفر فيها اليد العاملة الرخيصة، كما تقوم حكوماتها بالإنفاق على البنى التحتية. وفي نفس الوقت، تتمتع المواد الأولية القادمة من تلك البلدان بانخفاض أسعارها، جاعلة بذلك التبادل غير المتساوي يزداد اتساعاً، أكثر فأكثر. ويضرب غارودي أمثلة حول انخفاض القدرة الشرائية لمواطني دول أمريكا اللاتينية، إذ يقول: في عام ١٩٥٤، كان يكفي الفرد البرازيلي أن يبيع ١٤ كيساً من البن لشراء سيارة جيب من الولايات المتحدة. وفي عام ١٩٦٢ أصبح عليه أن يبيع ٣٩ كيساً مقابل السيارة المذكورة. وكان مواطن جامايكا يشتري الجرّار الأمريكي بـ ٦٨٠ طناً من السكر عام ١٩٦٤، لكن ارتفع الرقم إلى ٣٥٠٠ طن عام ١٩٦٨. لقد استمرت البلدان الفقيرة بمساعدتها المالية للدول الغنية.[٥٨]

وتشكل المساعدات المزعومة لبلدان العالم الثالث، أحد العوامل الأكثر تأثيراً لفرض التبعية والتخلف. إن المساعدة المعلنة والمتعددة الأشكال تشكل ٠،٧٪ فقط من إجمالي الناتج القومي للدولة المانحة. ورغم تواضع هذا الرقم، فإن نصفه هو الذي يمنح فعلاً. إن تنامي هذه القروض يزداد تعقيداً وتأثيراً بحيث تشكل فائدة هذه القروض مبالغ هائلة تضطر الدول المدينة إلى تخصيص قسم هام من ميزانيتها لدفع فوائد هذه الديون وليس أصول تلك القروض. إذ تكرس البرازيل ٤٠٪ من عائدات التصدير لتسديد فوائد القروض. أما الأرجنتين فتدفع ٥٠٪ من هذه العائدات.[٥٩] وتدفع الجزائر مبلغ ٥ مليارات دولار سنوياً لتسديد فوائد القروض المدينة بها والبالغة ١٢ مليار دولار.

يقوم صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، عبر القروض، بتدمير نصف الكرة الجنوبي من الأرجنتين وحتى تنزانيا، ومن باكستان إلى الفلبين. ويحمل نظام الهيمنة هذا اسماً شائعاً هو (خطة التصحيح البنيوي)، وبموجبها لا تمنح القروض والمساعدات إلا في ظل شروط سياسية قاسية، وإجراءات اقتصادية ومالية شديدة من أجل ضمان استعادة هذه القروض. وتتألف برامج (التصحيح البنيوي) غالباً من العناصر التالية: تخفيض قيمة العملة الوطنية بهدف "تشجيع التصدير، وإعاقة الاستيراد"؛ تخفيض هائل في الإنفاق العام، وبشكل خاص في الميدان الاجتماعي، أي في ميزانية التعليم والصحة والإسكان؛ وإلغاء الدعم الحكومي للمواد الاستهلاكية بما فيها المواد الغذائية؛ وخصخصة مؤسسات القطاع العام أو زيادة رسومها (الكهرباء، الماء، النقل، الهاتف)؛ وإلغاء السيطرة على الأسعار، وتنظيم الاحتياجات، وبالتالي خفض الاستهلاك، يدعم ذلك تجميد الرواتب، والحد من القروض للمواطنين، وزيادة الودائع ومعدلات الفائدة، وكل ذلك بهدف تخفيض آثار التضخم. وتسبب سياسة "التصحيح" هذه حدوث انتفاضات ضد تصاعد أسعار الرغيف. فقد شهدت مصر عام ١٩٧٧، والمغرب عامي ١٩٨١ و١٩٨٤، والجزائر عام ١٩٨٨، والأردن عام ١٩٩٦ انتفاضات شعبية واضطرابات جماهيرية ضد ارتفاع أسعار المواد الغذائية الضرورية.[٦٠]

٢- تسهيل إقامة أنظمة دكتاتورية كما حدث في تشيلي والبرازيل والأرجنتين وفنزويلا. ففي الفترة بين ١٩٦٠ و ١٩٧٠ تولت السلطة في هذه البلدان أنظمة يتزعمها نخب عسكرية واقتصادية. وكي تدور عجلة التبعية تبدأ هذه الأنظمة بطلب قروض مالية من المؤسسات المالية الأمريكية أو الدولية تستخدم لتمويل صفقات شراء الأسلحة الأمريكية، لأن التسليح يسهل ممارسة الضغط والإرهاب على الشعوب، وتطبيق خطط التصنيع التي تنفذها الشركات الأمريكية المتعددة الجنسية. فقد بلغت قروض الأرجنتين ٥٤ مليار دولار، منها ١٠ مليارات في ظل نظام الجنرالات. وبلغ سداد الديون وشراء الأسلحة قبل رئاسة آلان غارسيا ٥٠٪ من ميزانية البلاد. أما رقم الديون في تشيلي أثناء حكم بينوشيه فكان ١٥٠٠ دولار لكل مواطن.

بفضل هؤلاء الطغاة العسكريين، أصبح اقتصاد أمريكا اللاتينية ذا اتجاه واحد، تحيط به تبعية سياسية بسبب قوة الضغط السياسي على السلطات، الذي يتمثل أحياناً كثيرة برفض الإقراض، أو العزوف عن الاستثمار.[٦١]

٣- تابعت الولايات المتحدة، بعد ذلك هدفها في تحقيق حرية السوق، بوسائل أخرى، غير استخدام الطغاة العسكريين. فقد أصبح مقبولاً وصول حكام منتخبين إلى السلطة، مع استبدال الإرهاب الحكومي بالفساد. وهكذا شهدنا ارتقاء قادة منتخبين كراسي الحكم مثل كولور في البرازيل، ومنعم في الأرجنتين. وبعد استبدال الجنرالات الخونة، طلب إلى الحكام الجدد مهمة واحدة هي أن يقوموا بتسديد القروض وفوائدها التي عقدها الطغاة العسكريون ونسيان جرائمهم.[٦٢]

ينتقد غارودي دعوات بعض الشخصيات العلمية الغربية ومؤسسات الدراسات الإستراتيجية والاقتصادية، وتقارير بعض الحكومات الغربية التي تطلب من البلدان الفقير تحديد النسل وتعقيم النساء والرجال بهدف السيطرة على عدد المواليد، وبالتالي تخفيض الزيادة السكانية السنوية في هذه البلدان، كشرط لاستمرار المساعدات الاقتصادية. فقد تم تعقيم ٤٤٪ من النساء البرازيليات في سن الاخصاب، و٣٩٪ في الدومينيكان، و٣٧٪ في كوريا الجنوبية. يستنتج غارودي من الإحصائيات ذات العلاقة فيقول: إنه من الكذب أن يقال لسكان الجنوب: أنتم فقراء لأن عندكم كثيراً من الأولاد. وبذلك تتم تبرئة الشمال، بدلاً من أن تقال الحقيقة: أنتم فقراء لأن الاستعمار نهب مواردكم وفكك اقتصادكم، وأن المنظمات الناتجة عن اتفاقية بريتون وودز Bretton Woods[٦٣]، وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي والجات JAT الخ، تستمر في هذا العمل بالاحتفاظ بالتبادل اللامتكافئ في تقسيم العمل الدولي، فارضة على الجنوب نماذج من التنمية والبنى السياسية التي تلبي فقط مصالح الشمال.[٦٤]

يعزز غارودي هجومه المتواصل على الغرب بذكر خبرات شخصية حصل عليها في بعض البلدان الإسلامية. فقد ذكر أنه عندما كان في الجزائر عام ١٩٤٤ وكان يرأس تحرير صحيفة (الحرية) نشر مقالاً استنكر فيه فضيحة المستوطنين الفرنسيين

من ملاّك مزارع الكروم، الذين أخفوا تقارير الكيميائيين التي تشير إلى نسبة السولفات في منتجات العنب، حيث تسبب في موت كثير من الأطفال الجزائريين. وذلك حتى يواصلوا بيعهم لهذه المنتجات.[٦٥]

وتناول غارودي بعض الجرائم التي ارتكبها الفرنسيون أثناء احتلال الجزائر في القرن التاسع عشر. إذ نقل مقتطفات من مذكرات عسكريين وإداريين فرنسيين كانوا شهود عيان لتلك الجرائم. ففي عام ١٨٥١ كتب المارشال سانت أرنو (لقد تركت في مسيري طريقاً عظيماً، أحرقت كل القرى تقريباً وعددها مائتا قرية، وخربت كل البساتين، وقطعت كل أشجار الزيتون). وكتب العقيد مومنتياك عام ١٨٤٢ يقول (طاردنا العدو وغنمنا منه النساء والأطفال والدواب والقمح والشعير...). وكتب آخر يقول (لقد جلبنا برميلاً من الآذان المقطوعة زوجاً زوجاً من المساجين. وظلت الآذان الأهلية لوقت طويل تساوي عشرة فرنكات للزوج الواحد، بينما ظلت نساؤهم نهباً مستباحاً).[٦٦]

إن الأدب المناوئ للغرب والحضارة الغربية لا يخلو من بعض الملاحظات:

١- يبدو متميزاً بصفات التعميم Generalization والتضخيم Stereotyping، وغالباً ما يرفض أو يتحفظ تجاه كل ما ينتسب للغرب. هذا الموقف يُفقد هذا الأدب موضوعيته ودقته وأحكامه وتقييمه لفكر الآخر.

٢- صحيح أن التاريخ شاهد على الكثير من المصادمات السياسية والمواجهات العسكرية بين الغرب والمسلمين، ولكن شهد التاريخ أيضاً علاقات اقتصادية وتجارية جيدة واتصالات سلمية في فترات طويلة. وشهد التاريخ السياسي المعاصر حالات عديدة قام فيها مسلمون ودول مسلمة بطلب مساعدات سياسية وعسكرية وتدخل مباشر في بعض النزاعات. إذ لولا التدخل العسكري الغربي وخاصة الأمريكي، لم يستطع مسلمو الكويت والبوسنة وكوسوفو من تحرير بلادهم من العدوان والاحتلال.

٣- إن وجود ملايين المسلمين مقيمين في الغرب دليل عملي على أن الغرب لم يعد مرعباً وفظيعاً كما يدّعي النقاد المسلمون. ففي كل يوم يطلب آلاف المسلمين

اللجوء السياسي في البلدان الغربية. هذه الظاهرة تناقض ما يدعى أن الغرب يعادي المسلمين بشكل عام. وتتمتع الجاليات المسلمة في الغرب بالحريات والحقوق التي لا يتمتعون بها في العالم الإسلامي.

٥ ـ نقد المواقف الغربية تجاه الإسلام والمسلمين

إن نقد المعاملة الغربية لغير الغربيين يؤكد ما يركز عليه النقاد المسلمون من الأحكام الغربية المسبقة ضد الإسلام والمسلمين. إن هذه المعاملة السيئة تناقض ادعاءات الغرب باحترام حقوق الإنسان والمساواة ومبادئ الديموقراطية. إذ يجد النقاد المسلمون أن الغرب يملك عداءً تاريخياً تجاه الإسلام والمسلمين. وهذا ينطبق على مواقف وتصريحات وكتابات السياسيين والكتاب والصحفيين والمستشرقين الغربيين. فهم عادة يُظهرون تسامحاً واضحاً تجاه الديانات غير المسيحية كالبوذية والهندوسية، لكنهم ينسون هذا التسامح عندما يتعلق الأمر بالإسلام.

لماذا يكره الغربيون الإسلام؟

لطالما نوقشت هذه المسألة من قبل العديد من المفكرين والكتاب والمؤرخين والباحثين المسلمين. وتدخل في أسباب هذه الكراهية جملة من الدوافع الدينية والسياسية والاقتصادية والحضارية. يقدم المفكر النمساوي المسلم محمد أسد تحليلاً تاريخي ـ سيكولوجي لهذه الكراهية حيث يتساءل عن أسباب هذه نظرة الغربيين المعادية للإسلام: هل أزعج أحدهم نفسه حقاً بدراسة الإسلام دراسة واعية مباشرة؟ أم هل كانت آراؤهم تقوم فقط على قبضة الكليشهات والأفكار المشوهة التي تحدّرت إليهم من الأجيال السابقة؟ وهل يمكن أن تكون طريقة التفكير اليونانية الرومانية القديمة التي قسمت العالم إلى يونانيين ورومانيين من جهة، وبرابرة من جهة أخرى، لا تزال مكينة في الفكر الغربي إلى درجة أنها لم تستطع أن تقبل ولو نظرياً، بالقيم الإيجابية لأي شيء يقع خارج مدارها الثقافي الخاص؟ يجيب أسد: "لا أشعر أن الغرب قد أصبح فعلاً أقل تكبراً من اليونانيين والرومانيين تجاه الثقافات

الأجنبية، بل أكثر تساهلاً فقط، إلا أنه لم يصبح أكثر تسامحاً نحو الإسلام، بل نحو ثقافات شرقية معينة أخرى تقدم نوعاً من الجاذبية الروحية المتعطش إليها الغرب، وفي الوقت نفسه، بعيدة جداً عن النظرة الغربية العالمية بحيث لا تشكل أي خطر حقيقي على قيمها". [٦٧]

ويمضي أسد متتبعاً أسباب هذا الموقف الغربي اللاحيادي تجاه الإسلام، وفقدان الرصانة الغربية التي تختل وتضطرب عندما يكون الآخر هو الإسلام، فيقول "لكي نجد تفسيراً مقنعاً لهذا التعصب، علينا أن نعود إلى التاريخ الماضي البعيد، وأن نحاول تفهم الأساس السيكولوجي لأقدم العلاقات بين العالمين الغربي والإسلامي. إن ما يفكر به الغربيون ويشعرون به نحو الإسلام اليوم متأصّل في انفعالات وتأثيرات إنما ولدت في إبان الحروب الصليبية". [٦٨]

يرى أسد، مستفيداً من خبرته في التحليل النفسي، أن طفولة الأمم تشابه طفولة الأفراد من حيث الخبرات التي تكتسبها، وكذلك في معظم الميول والأذواق والأهواء المجحفة التي تبدو وكأن لا تفسير لها، يمكن أن ترجع إلى خبرات تمت للفرد في بدء تكوينه في أيام طفولته. ثم يستنتج أسد: "وهل الأمم والحضارات سوى أفراد تؤلف المجموع؟ إن نموها كذلك مرتبط بخبرات طفولتها المبكرة، وهذه الخبرات، كما هي لدى الأطفال، قد تكون سارة وقد تكون غير ذلك. كما أنها قد تكون منطقية تماماً، وقد تكون غير ذلك بسبب التفسير الساذج الذي يعطيه الطفل لحادث ما: إن التأثير الذي يسبك ويصوغ كل خبرة كهذه ليتوقف قبل كل شيء على قوته الأصلية، والقرن الذي سبق الحروب الصليبية مباشرة، أي نهاية حقبة الألف السنة الأولى من التاريخ المسيحي، يمكن أن يوصف بالطفولة المبكرة للمدنية الغربية". [٦٩]

ثم يصف أسد اللحظة التاريخية التي أخذت فيها الشعوب الأوربية "تستيقظ من سباتها العميق المسبب عن هجرات القوط Goths والهون Huns والآفاريين Avars. ومن الظروف والأحوال الفجة التي كانت سائدة في العصور المتوسطة الأولى، أخذ

ينبثق عالم ثقافي جديد فج، وفي إبان تلك المرحلة الدقيقة الشديدة الحساسية إلى أبعد الحدود، تلقت أوربا أكبر صدمة عرفتها: الحروب الصليبية.

لقد كان للحروب الصليبية التأثير الأقوى على مدنية بدأت تعي ذاتها. فمن وجهة النظر التاريخية، كانت هذه الحروب تمثل أول محاولة قامت بها أوربا. وكانت ناجحة تماماً في سبيل النظر إلى نفسها على ضوء الوحدة الثقافية. وليس هناك من التجارب التي خبرتها أوربا قبل الحروب الصليبية أو بعدها ما يمكن أن يقارن بالحماسة التي خلقتها الحملة الصليبية الأولى، ذلك أن موجة من الافتتان والثمل اجتاحت القارة، موجة من التيه والزهو تخطت لأول مرة الحواجز القائمة بين الدول والقبائل والطبقات...

لقد أعطت تجربة الحروب الصليبية أوربا وعيها الثقافي، وكذلك وهبتها وحدتها. ولكن هذه التجربة نفسها كان مقتضياً عليها منذ ذلك الحين فصاعداً بأن تهيئ اللون المزيف الذي كان على الإسلام أن يبدو لأعين الغربيين به، ليس فقط لأن الحروب الصليبية كانت تعني إراقة الدماء، إذ أن كثيراً من الحروب قد أثيرت بين الأمم ثم تناستها في ما بعد، وأن كثيراً من العداوات والأحقاد قد انقلبت إلى صداقات بعد أن ظُنّ في حينها أنها غير قابلة للزوال. ولا شك في أن الأذى الذي جلبته الحروب الصليبية لم يقتصر على اصطدام استعملت فيه الأسلحة، بل كان، أولاً وقبل كل شيء، أذى عقلياً نتج عنه تسميم العقل الغربي ضد العالم الإسلامي عن طريق تفسير التعاليم والمثل الإسلامية العليا تفسيراً خاطئاً متعمداً، لأنه إذا كان للدعوة إلى حملة صليبية أن تحتفظ بصحتها، فقد كان من الواجب والضروري أن يوسم نبي المسلمين بعدو المسيح، وأن يُصوّر دينه بأكلح العبارات كينبوع للفسق والفجور والانحراف عن الحق. وفي أيم الحروب الصليبية ذاتها تخللت العقل الأوربي وبقيت فيه تلك الفكرة المضحكة القائلة بأن الإسلام إنما كان ديناً يدعو إلى عبادة الشهوة وإلى القوة الوحشية، ديناً يدعو إلى إقامة الشعائر الدينية بدلاً من تطهير القلب. وفي إبان تلك الحروب أيضاً حُرّف اسم النبي محمد ـ محمد نفسه الذي ألح على أتباعه أن يحترموا أنبياء سائر الأديان ـ إلى ماهوند Mahound احتقاراً له وازدراء

(بالإنكليزية Hound وبالألمانية Hund تعني كلب). ولم يكن من قبيل الاتفاق أن ينظم نشيد رولاند الذي يصف انتصار المسيحية على المسلمين الوثنيين في جنوب فرنسا، ليس إبان تلك المعارك بل بعدها بثلاثة قرون، ليصبح فوراً ضرباً من (النشيد الوطني) لأوربا. كذلك لم يكن من قبيل الاتفاق أن هذا الشعر الحربي الحماسي يسم بزوغ فجر الأدب الأوربي تميزاً له عن الآداب المحلية السابقة: لأن العداوة للإسلام إنما صاحبت ظهور الحضارة الأوربية.

وقد يبدو من سخرية التاريخ أن يظل هذا الحقد الغربي القديم ضد الإسلام قائماً بطريقة لاشعورية، في زمن خسر فيه الدين القسم الأعظم من تأثيره في مخيلة الغربي. بيد أن هذا الحقد لا يبعث على الدهشة، فنحن نعرف أن شخصاً ما يمكنه أن يفقد كلياً المعتقدات الدينية التي تلقنها في طفولته. ومع ذلك فإن انفعالاً معيناً ذا صلة بتلك المعتقدات أصلاً، يستمر، دونما وعي، في حالة العمل إبان حياته في ما بعد.

هذا بالذات ما حدث لتلك الشخصية الجماعية: الحضارة الغربية. إن خيال الحروب الصليبية لا يزال يرفرف فوق الغرب حتى يومنا هذا، كما أن جميع اتجاهاتها وإرجاعها نحو الإسلام والعالم الإسلامي لا تزال تحمل آثاراً واضحة جلية من ذلك الشبح العنيد الخالد". [٧٠]

قد يفسّر تحليل أسد الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية التي رافقت تصاعد العداء للإسلام عند الأوربيين، لكنه لا يعني أن بداية الكراهية قد حدثت مع نشوب الحروب الصليبية، لأن العداء وتشويه صورة الإسلام قد بدأت في وقت مبكر، إذا لم تكن قد نشأت مع صعود القوة الإسلامية في القرن السابع الميلادي. إذ كتب القديس يوحنا الدمشقي Saint John of Damascus (٦٧٥-٧٤٩م) والذي ولد في العام ٥٠ للهجرة، العديد من الأعمال التي تهاجم الإسلام ونبي الإسلام. وكان لهم موقف قاسي في إدانة جميع ما يؤمن به المسلمون، ومن ضمنها جميع العقائد المتعلقة بالله والمسيح، وحتى بعض العقائد التي تعتبر صحيحة في العقيدة المسيحية. كما وصف نبوة الرسول (ص) بأنها نبوة مزيفة، وأظهر اهتماماً بالعقائد الوثنية التي

كانت سائدة بين العرب قبل الإسلام. وكان يوحنا أول من بدأ بالتعريض بشخصية النبي (ص) واتهمه بالميل الجنسي. كما اتهم النبي (ص) بأنه أخذ أفكاره من التوراة والإنجيل عبر الراهب بحيرى Arianmonk. وقد صارت آراء يوحنا الدمشقي مصدراً لمن جاء بعده، وأصبحت مواقفه تجاه الإسلام والمسلمين عرفاً مسيحياً. كما شكلت مادة للجدل المسيحي المناوئ للإسلام في القرون اللاحقة.[٧١]

ويرى مفكرون غربيون مسلمون آخرون أن الدافع الرئيسي وراء عداء الغرب للإسلام هو أن الإسلام يمثل تحدياً حضارياً للغرب، بعكس الديانات الأخرى. إذ طرحت هذا الأمر على المفكر الهولندي المسلم عبد الواحد فان بومل وسألته: لماذا يكره الغربيون الإسلام دون غيره من الأديان الشرقية؟ لو تحدث وزير أو مفكر عن دين ما فلا توجد مشكله، لكن لو تحدث عن الإسلام فستجد العديد من ردود الأفعال المعارضة له في وسائل الإعلام والأوساط السياسية والصحفية والفكرية، ما السبب؟

أجاب: "هناك العديد من العلماء الذين يرون أن الإسلام قريب جداً من الثقافة الغربية. عندما تتحدث عن البوذية أو الهندوسية فأنت ترى فيه الجانب الروحي هو الذي يطغى على عقائدها. أما لو نظرت إلى الإسلام فستجد أن الإسلام لديه مدعيات ومطالب. لديه صلة بالأديان السماوية التي سبقته، وبالأنبياء الذين سبقوا الرسول (ص) تاريخياً ودينياً، إذ يقول القرآن (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط، وما أوتي موسى وعيسى، وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) (البقرة : ١٣٦). فالإسلام يقترب كثيراً من المسيحيين والعالم الغربي. إنه ليس بعيداً أو غريباً، أو ديانة روحية كالبوذية. الإسلام لديه ما يدعيه حول الحقيقة والعدل والحياة الاجتماعية والأسلوب الواجب إتباعه في كل شيء. للإسلام مطالب في نفس المجالات التي للعالم الغربي فيها مطالب أيضاً. فهو يدخل مع الغرب في مجالات واحدة، أي أنه ليس حيادياً تجاه ما يعيه الغرب، ولا حتى حيادية روحية. إنه شيء لديه رسالة وفلسفة في الحياة.

منذ البداية، وخاصة في العالم المسيحي، عندما بدأ الاتصال لأول مرة مع المسلمين من خلال الرهبان والقساوسة والمبشرين، رأوا في الإسلام منافساً دينياً،وأنه يعد الإنسان بحياة مثالية. إذن منذ البداية كان هناك صراع، لأن الإسلام ليس تأملاً في المسجد فحسب، بل يتضمن أشياء أخرى يقدمها للبشرية". [٧٢]

أشكال الكراهية الغربية للإسلام

يتفق مراد هوفمان مع تحليل محمد أسد الآنف الذكر على أسباب العداء الغربي للإسلام والمسلمين. فهو يرى أنه "ما زالت العقلية التي نتجت عن الحروب الصليبية تشكل وتحدد العلاقات المشتركة بين الغرب والإسلام". [٧٣] ويبدي هوفمان مقاربة أكثر علمية عندما يستخدم مختلف المصادر الغربية مثل كتاب (الإسلام والغرب، تكوين صورة) للباحث المشهور نورمان دانييل، في تعزيز آراءه. ويعتقد هوفمان أيضاً "أن آباء ومؤسسي فكرة الحروب الصليبية استعانوا لإشعال الكره ضد كل ما هو إسلامي ـ خاصة ضد محمد(ص)ـ استعانوا لتحقيق هذا بحملة متقنة لنشر الجهل بكل ما هو إسلامي، وحجب كل المعلومات الصحيحة، ونشر معلومات مغلوطة بين الناس". ويضرب هوفمان أمثلة حول تحريف التعاليم الإسلامية فيقول: على الرغم من وجود ترجمة سليمة في جوهرها للقرآن إلى اللغة اللاتينية منذ عام ١١٤٣م (قام بهذه الترجمة كل من HermanusDalmata و RobertusKetenesis بتكليف من رئيس دير PetrusVenerabilisClyny المتوفى عام ١١٥٦)، فإن ما قيل للفرسان الصليبيين بخصوص إيمان المسلمين بإله واحد أحد أي (لا إله إلا الله) قد حُرّف إلى (لا إله إلا محمد) (Non est Deus nisi Mahometus). لقد صُوّر محمد للفرسان على أنه ساحر، أو صنم، حتى قيل إنه كاردينال أصابه الفشل ومن ثم كان حقده على المسيحية عندما لم يتم اختياره لكرسي البابوية!

ويورد هوفمان قول المستشرقة الألمانية أنا ماري شيميل AnneMarie Schimmel: (أثار محمد ـ أكثر من غيره من الشخصيات التاريخية ـ الذعر والكره بل والاحتقار لشخصه في العالم المسيحي. وما زَعْمُ دانتي Dante (في الكوميديا الإلهية)

من أن محمداً في الجحيم ـ ولعنه إياه ـ أي لمحمد ـ إلا تعبيراً عن شعور عدد لا يحصى من مسيحي العصور الوسطى).[٧٤]

يشير هوفمان إلى الترجمات المحرفة للقرآن الكريم في العصور الوسطى، كوسيلة لتشويه صورة الإسلام وتعاليمه في أوربا. ففي عام ١٦١٦ ظهرت أولى ترجمات القرآن إلى اللغة الألمانية قام بها سالومون شفايكر Salomon Schweigger سماها (قرآن الأتراك، دين وخرافات). أما الترجمة الثانية فقد صدرت عام ١٦٨٨ لمترجمها يوهان لانكه JohannLange فقد حملت عنوان (كتاب الأحكام التركي الكامل أو قرآن محمد).[٧٥] كما يشير إلى أن العقلية الغربية ما زالت حتى يومنا هذا متأثرة بما لحق بشخص محمد في العصور الوسطى من مساواة صورته بصورة الشيطان. وبلغ هذا السب ذروته بنعته بكلب الجحيم، حيث يسميه سلمان رشدي في روايته ماهوند (المقطع الثاني هوند يعني بالألمانية كلب).[٧٦] وأبلغ مثال على أن المغالطات التاريخية المستقرة في الأذهان والوجدان يمكن أن تستمر إلى يومنا هذا، هو ما اتضح أخيراً عندما ادعى الأستاذ بيتر شتاينكه Peter Steinacke رئيس الكنيسة الإنجيلية بمقاطعة Hessen und Nassau عام ١٩٩٦ في حديث أذيع بالتلفزيون الألماني أن الإله الذي يعبده المسلمون غير الإله الذي يعبده المسيحيون.[٧٧] ويتفق هوفمان مع التحليل الذي قدمه إدوارد سعيد في كتابه (الإستشراق) القائل بأن "الصورة الغربية للشرق هي في جزء منها نتيجة لانعكاس رغبات وإسقاطات لا يعترف الغرب بأنه يكنّها في نفسه ويشعر بها".[٧٨]

يشير هوفمان إلى أن الشعور العدائي ضد الإسلام قد تقوّى بعد نجاح العثمانيين في فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م، وعندما اجتاحت جحافلهم شبه جزيرة البلقان، لتقف على أبواب فينا مرتين سنة ١٥٢٩ وسنة ١٦٨٣م مهددة عمق أوربا. ولم يزل هذا العراك الدامي الذي اتخذ طابعاً ملحمياً، قائماً حتى حلول القرن الثامن عشر الميلادي. منذ ذلك الحين والتاريخ يسجل ابتعاداً صارخاً متنامياً في الازدياد بين هذين العالمَين. ويستنتج هوفمان: إذاً فليس من الغريب بحال، نظراً لتلك الانتصارات

العظيمة [للإسلام في آسيا وأفريقيا وأوربا] أن يتشبث الغرب بهذا الشكل الجازم بأن الإسلام دين عدواني اعتمد ولم يزل يعتمد على الحديد والنار في طريقة نشره.[٧٩]

يرى هوفمان أن معاداة الإسلام حالياً تظهر في صور كثيرة هي:

١- الإهمال، سنة بعد سنة نجد كتباً دراسية في تاريخ الفلسفة، تشمل أكثر الكتب مبيعاً، مثل الكتاب الساذج (عالم الصوفية) للكاتب جوستين غاردنر، الصادر عام ١٩٩١ في أوسلو، لا يجد المرء فعلياً تعريفاً مناسباً لفيلسوف مسلم. قد يُذكر ابن سينا وابن رشد، ولكن بأسمائهما اللاتينية Averroes و Avicenna وضمن أسماء علماء اللاهوت والفلسفة الكاثوليك. فلا يُشار إلى أنهم مسلمون. وعادة ما يتم تجاهل الكندي والرازي والفارابي والأشعري والغزالي والسهروردي وابن عربي ومدرسة المعتزلة. هذا بالرغم من الحقيقة التي لا يمكن إنكارها من قيام الفلاسفة المسلمين بحفظ وتطوير الفلسفة والعلم اليونانيين. وجزء آخر من هذا الإهمال هو تجاهل الإنجازات الحضارية الهائلة للمسلمين في الأندلس، من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر الميلادي. وخلاصة القول: إن جهل المرء بالإسلام وحضارته، لا يُعتبر في أمريكا أو أوربا نقصاً في المعرفة والثقافة.

٢- الكيل بمكيالين، وهذا ظاهر للعيان. لنأخذ الإعلام الغربي كمثال. إذا هاجم إرهابي ـ من خارج العالم الإسلامي ـ هدفاً، جاءت التقارير تصفه بأنه مقاتل أو محارب من الجيش الجمهوري الإيرلندي IRA أو منظمة الباسك الإسبانية ETA أو غير ذلك قام بكذا وكذا. ولن نسمع مطلقاً من يصفه بأنه (متعصب كاثوليكي) أو (متعصب إشتراكي)، حتى الهجوم بالغاز في مترو طوكيو في آذار ١٩٩٥، نُسب إلى راديكاليين. أما إذا ألقى شخص من الشرق الأوسط ، أو الجزائر قنبلة غاز، فيُنسب العمل إلى (مسلم متعصب)، حتى لو كان ذلك العربي مسيحي أو بعثي ملحد.

يبدو أن وسائل الإعلام الغربية تشكو من قرون استشعار انتقائية، خاصة عندما تلصق بالإسلام القسوة والفظاعة كما لو كانتا من مكوناته، وكما لو كان للإسلام ارتباط بالعنف أكثر من أي دين أو مذهب آخر. عندما ننسب أفعال صدام حسين

للإسلام، فلماذا لا ننسب جرائم ستالين في الاتحاد السوفيتي لأنه مسيحي أرثوذكسي، أو جرائم هتلر لأنه مسيحي كاثوليكي، إلى المسيحية.

٣- التميز، إذ لا حصر الآن للتفرقة، يجد المرء اليوم في أوربا الغربية مئات الجوامع الصغيرة، ولكنها تقام في الشقق أو المباني الصناعية المهجورة. وإذا أراد المسلمون بناء جامعاً مناسباً، بمنارة عالية، فتوقع معركة قانونية، سواء كان ذلك في ليون (بفرنسا) أو أسن (بألمانيا)، وقد وجدوا –فجأة- أن مدخنة مصنع أكثر جمالاً من منارة على الطراز التركي، بل يجادلهم أحدهم أن المساجد لا تناسب العمارة والمناظر الطبيعية في أوربا.

لم تحظ التعاليم والشعائر الإسلامية بقبول الأوربيين عموماً، أما ما يحوز الرضا والإعجاب بحق، فهي العادات والطقوس اليهودية، حتى وإن تماثلت، بل وتطابقت تماماً مع شعائر المسلمين، لكنها عندما تصدر عن المسلمين، توصف بأنها غريبة وشاذة ومبهمة، وأقرب ما تكون إلى جهل العصور الوسطى، بل إنها مخالفة للدستور. ولنذكر على سبيل المثال لا الحصر –ملابس المتشددين اليهود، والفصل بين الجنسين، ومبادئ وقواعد الطعام الصارمة، والذبائح وفق شريعتهم، والتشدد في جميع الواجبات الدينية الأخرى، حتى يظن المرء أن الغرب أصبح فعلاً يطبق مبدأ التسامح الذي دعا إليه الملك فريدريك الثاني، ملك بروسيا (ليمارس كل امرئ دينه وفق طريقته). ولكن تتغير الصورة تماماً عندما يكون الأمر مرتبطاً بالإسلام، وفي الحال يتضاءل هامش التسامح إن لم يختف تماماً. فاللحية التي تدل على التقدم عند جيفارا، تكون دليل تخلف عند المسلم. أما غطاء الرأس الذي تتحلى به العذراء في الإيقونات وفي صورها ويثير مشاعر إيجابية، فإنه يتحول إلى شيء سلبي تماماً إذا ما ارتدته مسلمة. أما نحر الذبائح وفق الشريعة الإسلامية، فهو مخالف تماماً لما تنص عليه قوانين حماية الحيوان. ولذلك توصل الباحث البريطاني رونيميد ترست RunnymedeTrust في دراسته التي نشرت عام ١٩٩٧ إلى النتيجة التالية: فوبيا الإسلام هي الرعب والخوف منه وكرهه، ولقد عاشت هذه الفوبيا Phobia لمدة قرون عديدة في البلاد الغربية، ولكنها أخذت في السنوات العشرين الماضية شكلاً

أكثر علانية وأكثر تشدداً وتطرفاً وخطورة، حتى أصبحت فوبيا الإسلام مكوناً أساسياً في كل وسائل الإعلام، كما تسود في جميع مجالات وفئات المجتمع المختلفة.[٨٠]

٤- المسلمون كبش فداء، إذ غالباً ما يتم تحميل الجاليات المسلمة مسؤولية المشاكل التي تعاني منها المجتمعات الغربية. فهناك محاولات كثيرة لتحميل العمال الأجانب من المسلمين مسؤولية مشكلة البطالة التي تعاني منها البلدان الأوربية، لأن هذا الأمر سيؤدي إلى وجود مشاعر دفينة بغيضة؛ لأن القلق الاجتماعي والاحتياج المادي مجتمعان مع وجود أحكام مسبقة ذات طبيعة دينية وعنصرية تؤدي دوماً إلى خليط من المشاعر الكريهة.

وتزداد الصورة قتامة عندما يلاحظ المرء أن المسلمين في الغرب يتحملون باستمرار كل ما يحدث في العالم الإسلامي. وسرعان ما يحولهم الغربيون إلى كبش فداء لكل الأحداث المفزعة مثل إلقاء قنبلة على قرية كردية في العراق، مثل حادثة لوكربي أو مذبحة في الجزائر (بغض النظر عمن قام بهذه المجزرة)، أو اغتيال مفكر إيراني، أو إلقاء قنبلة على سائح غربي في مصر. إن وقوع أي حوادث من هذا النوع يقوم الغرب بتحميلها لكل مسلم شخصياً.

٥- هناك ضرر بالغ يلحق بالإسلام في ألمانيا، وهو متمثل في النشاط الذي يمارسه بعض المثقفين القادمين من العالم العربي، خاصة أولئك الذين لهم مكانة مرموقة وكذلك خلفية ليبرالية أو ماركسية. هؤلاء المسلمون المثقفون يستغلون المصداقية التي يحظون بها في وسائل الإعلام الغربية للدعاية لما يسمى بالإسلام الأوربي Euro-Islam، وهو قليل من الإسلام وكثير من الأوربي.[٨١] هؤلاء المثقفون يجعلون المسلمين النشيطين الآخرين يظهرون بمظهر المتطرفين. هذا الأمر يؤدي دوماً إلى أسئلة من قبيل: لماذا لا تستطيعون أن تكونوا مثل هؤلاء المثقفين؟ فهم لا يريدون بناء مساجد، ولا يحجّون، ولا يصلّون دوماً، كما أنهم يتناولون الخمر، ويسمحون لنسائهم بالخروج مكشوفات الأذرع، أو ليسوا هم مسلمون؟[٨٢]

الإسلام في أمريكا قبل ١١ سبتمبر

يعتقد هوفمان أن هناك مواقف مختلفة بين الأوربيين والأمريكان تجاه الإسلام والمسلمين. إذ كان قبل ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ أكثر تفاؤلاً تجاه مستقبل الإسلام في أمريكا للأسباب التالية:

١- لم يكن لدى الأمريكيين أي شعور تاريخي بالخوف من الإسلام، مقارنة بأوربا، لأن الدولة العثمانية لم تسع إلى فتح نيويورك، بينما الألمان يعتبرون الأتراك تهديداً لعدة قرون، ولأنهم ـ أي الأتراك ـ قد حاولوا فتح فيينا مرتين.

٢- المسلمون الذين هاجروا إلى أمريكا ينتمون إلى جميع البلدان الإسلامية. إذ لا توجد أقلية عرقية أو وطنية مهيمنة كما هم الأتراك في ألمانيا، ومواطنو شمال أفريقيا في فرنسا، والهنود والباكستانيون في بريطانيا، والأتراك والمغاربة في هولندا. الشعور العنصري في أمريكا لا يترافق مع العداء للإسلام. في ألمانيا هناك شعور ضد الأتراك لأنه يوجد كثير منهم في هذا البلد، بالإضافة إلى كونهم مسلمين، فهم يأخذون عملك.

٣- غالبية المسلمين في أمريكا ذوو مستوى علمي وتقني جيد. والنتيجة أنه لا توجد في أمريكا ديانة لها أتباع ذوي مستوى أكاديمي عالي مثل المسلمين. فمن بين كل خمسة أطباء في أمريكا، هناك طبيب مسلم. ويوجد في سانتا كلارا في كاليفورنيا حوالي (٧٠٠) عالم كومبيوتر، كلهم مسلمون. أما في أوربا فالحال تختلف كثيراً.

٤- الجذور التاريخية لنشوء المجتمع الأمريكي تختلف عنها في أوربا. إذ تم تأسيس أمريكا على مبدأ التعددية. فهناك الكثير من الأديان والطوائف والفرق لا يمكن عدّها. أما في أوربا فهي ذات ديانة واحدة مهيمنة: في أسبانيا لا تجد غير الكاثوليك، في السويد يوجد بروتستانت فقط، في اليونان يوجد أرثوذكس يونانيون فقط. لذلك صارت لديهم صدمة عندما أصبح الإسلام الديانة الثانية في أوربا، لكن في أمريكا لا توجد صدمة. يضاف إلى ذلك هناك أعداد غفيرة من المسلمين الأمريكيين كالسود الأمريكيين أو الأفرو ـ أمريكان. من الخطأ الفظيع سياسياً أن

تقول للمسلم الأمريكي الأسود: لماذا لا تعود إلى غانا التي جئت منها؟ أو التي جاء منها أجدادك؟ فهذا مستحيل. في حين يمكنك أن تقول ذلك للتركي المقيم في ألمانيا: لماذا لا تعود إلى بلدك؟ [٨٣]

٦ ـ الرد على المستشرقين الغربيين

إن قسماً كبيراً من المسلمين ينظرون بريبة للمستشرقين لأنهم يعتقدون أن "معظم الباحثين الغربيين يظهرون تعاطفاً ضئيلاً مع الإسلام، وأحياناً ناقدين بشدة لمبادئ ونصوص إسلامية أساسية"، على حد تعبير الباحث يورغن نيلسن Jørgen Nielsen. [٨٤] لا تزال كتابات المستشرقين تشكل القسم الأعظم من الأدب الذي يتحدث عن الإسلام والمسلمين، والمكتوب بلغات غربية. وعلى الأقل خلال العقدين أو الثلاثة الأخيرة، لم يكن أمام المسلمين الجدد في الغرب فرصة سوى مراجعة وقراءة كتابات المستشرقين ذات الصلة بالإسلام والتي يمكنها أن تجيب على غالبية أسئلتهم مثل: تعاليم الإسلام، التاريخ الإسلامي، سيرة الرسول (ص)، القرآن وعلومه ومعانيه، المجتمعات المسلمة وعاداتها وتقاليدها...الخ. فهم يتناولون مختلف القضايا الفكرية والعقائدية والتاريخية والشرعية الإسلامية، وربما قضايا معقدة، حيث يعكسون في كتاباتهم وجهات نظرهم ونمط تفكيرهم الذاتي، متجاهلين أحياناً آراء المسلمين.

ينتقد محمد أسد المنهج اللاموضوعي للمستشرقين عندما يتناولون الإسلام. إذ كتب في منتصف الثلاثينات يقول "مع بعض الاستثناءات، وحتى أبرز المستشرقين الأوربيين مذنبون بالحيز غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام. ويظهر في جميع بحوثهم على الأكثر كما لو أن الإسلام لا يمكن أن يعالج على أنه موضوع بحث في البحث العلمي، بل على أنه متهم يقف أمام قضاته. إن بعض المستشرقين يمثلون دور المدعي العام الذي يحاول إثبات الجريمة، وبعضهم يقوم مقام المحامي في الدفاع، فهو مع اقتناعه شخصياً بإجرام موكّله لا يستطيع أكثر من أن يطلب له مع شيء من الفتور (اعتبار الأسباب المخففة). وعلى الجملة فإن طريقة الاستقراء والاستنتاج التي

يتبعها أكثر المستشرقين تذكرنا بوقائع محاكم التفتيش، تلك المحاكم التي أنشأتها الكنيسة الكاثوليكية لخصومها في العصور الوسطى، أي أن تلك الطريقة التي لم يتفق لها أبداً إن نظرت في القرائن التاريخية بتجرد، ولكنها كانت في كل دعوى تبدأ باستنتاج متفق عليه من قبل، قد أملاه عليها تعصباً لرأيها. ويختار المستشرقون شهودهم حسب الاستنتاج الذي يقصدون أن يصلوا إليه مبدئياً. وإذا تعذر عليهم الاختيار العرفي للشهود، عمدوا إلى اقتطاع أقسام من الحقيقة التي شهد بها الشهود الحاضرون ثم فصلوها من المتن، أو تأولوا الشهادات بروح غير علمي من سوء القصد من غير أن ينسبوا قيمة ما إلى عرض القضية من وجهة نظر الجانب الآخر، أي من قبل المسلمين أنفسهم.

وليست نتيجة هذه المحاكمة سوى صورة مشوهة للإسلام وللشؤون الإسلامية تواجهنا في جميع ما كتبه مستشرقو أوربا. ولا يقتصر ذلك على بلد دون آخر. إنك تجده في إنكلترا وألمانيا، في روسيا وفرنسا، وفي إيطاليا وهولندا. وبكلمة واحدة في كل صقع يتجه المستشرقون فيه بأبصارهم نحو الإسلام، يظهر أنهم ينتشون بشيء من السرور الخبيث حينما تعرض لهم فرصة –حقيقية أو خيالية- ينالون بها من الإسلام عن طريق النقد". [٨٥]

وينسب أسد هذا الموقف المعادي للإسلام لدى المستشرقين الأوربيين إلى خلفياتهم الثقافية والاجتماعية والدينية، مقارنة بمواقفهم تجاه الديانات الأخرى، حين يحلل تلك الخلفيات:

"بعد بضعة عقود، جاء زمن أخذ فيه علماء الغرب يدرسون الثقافات الأجنبية ويواجهونها بشيء من العطف. أما فيما يتعلق بالإسلام فإن الاحتقار التقليدي أخذ يتسلل في شكل تحزب غير معقول إلى بحوثهم العلمية. وبقي هذا الخليج الذي حفره التاريخ بين أوربا والعالم الإسلامي غير معقودة فوقه بجسر. ثم أصبح احتقار الإسلام جزءاً أساسياً من التفكير الأوربي. والواقع أن المستشرقين الأوائل في العصور الحديثة كانوا مبشرين نصارى يعملون في البلاد الإسلامية، وكانت الصورة المشوهة التي اصطنعوها من تعاليم الإسلام وتاريخه مدبرة على أساس يضمن التأثير في

موقف الأوربيين من (الوثنيين). غير أن هذا الالتواء العقلي قد استمر مع أن علوم الاستشراق قد تحررت من نفوذ التبشير. ولم يبق لعلوم الاستشراق هذا عذر من حمية دينية جاهلية تسيء توجيهها. أما تحاول المستشرقين على الإسلام فغريزة موروثة وخاصة طبيعية تقوم على المؤثرات التي خلقتها الحروب الصليبية، بكل ما لها من ذيول في عقل أوربا المبكرة". [٨٦]

يمتاز المفكر الأميركي المسلم جيفري لانغ بنقده النوعي والتفصيلي لكتابات المستشرقين، مقارنة مع نقد محمد أسد لهم. إذ يتناول لانغ كتاب (حياة محمد) للمستشرق وليم موير WilliamMuir المنشور عام ١٨٩٤ حيث يشير إلى "تحامله (المؤلف) الثقافي والديني ضد الإسلام الواضح تماماً". [٨٧] كما يشير إلى موقف الباحثين المسلمين الذين انتقدوا كتابات المستشرقين حيث يستنتج: "لاشك أن دفاع الكتاب المسلمين أدى إلى العديد من الاعتراضات المشروعة، وعبر السنين، حدت هذه الاعتراضات ببعض الكتاب الغربيين أن يعيدوا تقييم أعمال المستشرقين الأوائل، وبالتالي أن يعيدوا النظر في سيرة محمد. ولقد أوضح هؤلاء الكتاب أن المستشرقين كانوا يعتمدون بشكل كبير في أبحاثهم على مصادر وأخبار يعتبرها المسلمون غير موثوقة، وأنهم قد أسقطوا حقائق رئيسية واعتبارات تاريخية من تقديمهم... إن مواقف وممارسات كهذه قادت الكثير من المسلمين إلى اعتبار المستشرقين (أعداء الإسلام). إن الكثير من بحاثة الإستشراق المعاصرين قد حاول أن يكون أكثر موضوعية، ولكن المسلمين ما يزالون يتناولون أعمال الإسلاميين الغربيين بكثير من الريبة والشك". [٨٨]

يناقش لانغ آراء وتحليلات مستشرقين كبار أمثال إجنز غولد تسيهر Ignaz Goldziher (١٨٥٠-١٩٢١) و هاملتون جب Hamilton Gibb ، ومونتغمري واط Montgomery Watt (١٩٠٩-)، وجوزيف شاخت Joseph Schacht. ففي مناقشته لموثوقية وسريان السنة، يصل لانغ إلى نتيجة هي: "المستشرقون هم في الغالب ملتزمون بفكرة أن أدب الحديث [النبوي] هو أدب عديم الموثوقية على نحو مطلق، بحيث يتظاهرون بالعمى عن الدليل الذي يناقض زعمهم، وعن التفسيرات الأخرى

الممكنة للمعلومات والتي تبدو على أنها أكثر طبيعية أحياناً. فهناك ميل علني من جانب المستشرقين لتسمية الروايات المتضاربة على أنها غير موثقة، أو لا يمكن الاعتماد عليها، أو غير تاريخية دونما القدرة على تقديم أي شروح، وعلى ما يبدو دون أي سبب إلا لأنها لا تناسب نظرتهم. والحقيقة هي أنه إذا ما أسقطنا من حسابنا الدراسات الإسلامية بشكل تام، فإن علينا أن نسقط معها جميع المسلمين الذين لهم علاقة بدراسة الحديث، وهذه وجهة نظر طرحها غولدتسيهر، وروّج لها شاخت بشكل كبير".[٨٩]

٧ ـ نقد التغريب في العالم الإسلامي

إن نقد الحضارة الغربية لا يقتصر الغربيين أو أوربا وأمريكا، ولكن يتسع ليشمل أولئك المسلمين المعجبين بالحضارة الغربية. إذ أن بعض المثقفين المسلمين يدعون إلى المبادئ والقيم والمفاهيم الغربية. والالتزام بها في المجتمعات المسلمة. ويوجه المسلمون الجدد انتقادهم للمسلمين المتغربين Westernized لأن الأخيرين ـ حسب زعمهم- لا يميزون بين الاختلافات الشاسعة بين الثقافات الإسلامية والغربية. إن صورة المسلمين المتعلمين في الغرب والداعين للأخذ بمظاهر الحضارة الغربية، ليست إيجابية، إذ يُنظر إليهم باعتبارهم تهديد حقيقي للهوية الإسلامية، لأنهم يلعبون دوراً هاماً في الحياة السياسية ـ الثقافية في البلدان الإسلامية. إذ أن بعض هؤلاء المسلمين المتغربين يحتلون مناصب عليا كالرؤساء والوزراء ومدراء يشرفون على المؤسسات التعليمية والإعلامية والثقافية. فهم بذلك يمثلون الشخصيات المؤثرة في ترسيخ الهيمنة الغربية في المجتمعات الإسلامية.

في وقت مبكر، تطرق محمد أسد إلى قضية تغريب المجتمعات الإسلامية، وحذر من السعي وراء تقليد الغرب، حيث قال: "إن تقليد المسلمين -سواء كان فردياً أو جماعياً- لطريقة الحياة الغربية، لهو بلا ريب أعظم الأخطار التي تستهدف الحضارة الإسلامية". ثم يرى أن تقاعس المسلمين عن اللحاق بالحضارة والتقدم قد أدى إلى الانبهار بمنجزات الغرب، فيقول "ذلك المرض يرجع إلى ما قبل بضعة

عقود ويتصل بقنوط المسلمين الذين رأوا القوة المادية والتقدم في الغرب، ثم وازنوا بينهما وبين الحالة المؤسفة في بيئتهم الخاصة. ولقد كان من جهل المسلمين لتعاليم الإسلام، أن نشأت الفكرة القائلة بأن المسلمين لا يستطيعون أن يسايروا الرقي الذي نراه في سائر أنحاء العالم ما لم يتقبلوا القواعد الاجتماعية والاقتصادية التي قبل بها الغرب". [٩٠]

ثم يوجه اتهامه إلى النخب المتغربة من المسلمين لأنهم لم يدرسوا أو يقرأوا الإسلام قراءة واعية ومن مصادره الحقيقية، وبقوا يلهثون وراء تقليد الغرب، فجاءت نظرتهم ناقصة وقاصرة تجاه الإسلام، فيقول " لقد كان العالم الإسلامي زمناً ما راكداً: فقفز كثير من المسلمين إلى الاستنتاج السطحي الخالص من أن النظام الإسلامي في الاجتماع والاقتصاد لا يتفق مع مقتضيات التقدم، فيجب من أجل ذلك أن يحوّر حسب الأسس الغربية. هؤلاء الناس المتنورون Enlightened لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن مدى التَبِعة التي يتحملها الإسلام، باعتباره عقيدة، في تأخر المسلمين. ثم إنه لم يُتح لهم أن يروا موقف الإسلام الحقيقي، أي كما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية، ولكنهم اكتفوا من ذلك كله بأن رأوا أن تعاليم فقهائهم المعاصرين كانت سداً منيعاً في وجه الرقي والتقدم المادي". [٩١]

ويحلل أسد أسباب نشوء ظاهرة التغريب، كما ينتقد أسد التحجر الفكري والتزمت الفقهي وآراء الفقهاء المتخلفة أنها وراء ظاهرة التغريب التي سادت في المجتمعات الإسلامية وخاصة بين الدوائر المثقفة والنخب المتعلمة. إذ يناقش "أنهم فقدوا كل اهتمام عملي بالشريعة، وأحالوها إلى حقل التاريخ والمعرفة المدفونة في الكتب. ثم بدا لهم أن تقليد المدنية الغربية هو المخرج الوحيد من ورطة الانحلال الإسلامي". [٩٢] ويبقى أسد حذراً ومحذّراً من التعاطي مع الحضارة الغربية حيث يعتبرها تهديداً للثقافة الإسلامية فيقول "إن حضارة من هذا النوع إنما هي سم زعاف لكل ثقافة مبنية على القيم الدينية. وسؤالنا الصحيح عما إذا كان من الممكن أن نكيّف أسلوب التفكير والحياة في الإسلام حسب مقتضيات الحضارة الغربية، يجب أن يجاب عليه بالنفي". [٩٣] يبدو هنا أكثر راديكالية، لكنه بعد خمس وعشرين عاماً

تخلى عن هذا الموقف المتزمت، عندما نشر نظريته في الدولة الإسلامية، حيث قبل وأدرج العديد من العناصر السياسية والقانونية الغربية فيها.

موقف محمد أسد من التغريب

يمكن تلخيص رؤية محمد أسد تجاه التعامل مع الحضارة الغربية كما يلي:

١- هو يعتقد أن "الإسلام، بخلاف سائر الأديان، ليس اتجاه العقل اتجاهاً روحياً يمكن تقريبه من الأوضاع الثقافية المختلفة، بل هو منظومة ثقافية مستقلة، ونظام اجتماعي واضح الحدود. فإذا امتدت حضارة أجنبية بشعاعها إلينا، وأحدثت تغييراً في نظامنا الثقافي، وجب علينا أن نتبيّن لأنفسنا إذا كان هذا التأثير الأجنبي يسير في اتجاه إمكاناتنا الثقافية أو يعارضها، وما إذا كان يفعل في جسم الثقافة الإسلامية فعل المصل المجدد للقوى أو فعل السم".[٩٤]

٢- لم يدعو أسد إلى مقاطعة الحضارة الغربية مطلقاً، بل دعا إلى التعامل معها بشكل انتقائي، أي أنه رفض قبول الأفكار الثقافية والفلسفية التي يراها تهدد العقيدة الإسلامية، لكنه يؤمن بنقل التكنولوجيا الغربية والانجازات العلمية إلى العالم الإسلامي، والأخذ بالعلوم المجردة والعلوم التجريبية.[٩٥] فهو يؤكد على أن "المعرفة نفسها ليست غربية ولا شرقية، إنها عالمية بالمعنى الذي يجعل الحقائق الطبيعية عالمية، إلا أن زاوية الرؤية التي تُرى منها هذه الحقائق وتُعرض، تختلف باختلاف المزاج الثقافي للشعوب".[٩٦] ويشير أسد إلى أهمية ودور فلسفة العلوم، التي تمنح العلوم إطاراً فكرياً وقاعدة للفهم والتفسير، بأنها "لا تنبني على الحقائق والمشاهدة فقط، لكنها تتأثر إلى حد بعيد جداً بمزاجنا المتأصل فينا أو بموقفنا الحدسي من الحياة ومشاكلها. إن وجهة النظر الذاتية وحدها هي التي تؤثر هنا وتبدّل مظهر الأشياء. وكذلك العلوم ليست في ذاتها مادية ولا روحية، ولكنها يمكن أن تنقلب إلى هذا المظهر أو ذاك حسب استعدادنا العقلي الخاص. إن الغرب، بصرف النظر عن عقليته المثقفة إلى درجة قصوى، ذو استعداد مادي. وهو من أجل ذلك مناهض للدين في مُدركاته وفي افتراضاته الأساسية. وليست دراسة العلوم التجريبية الحديثة

هي التي تضرُ الواقع الثقافي في الإسلام، وإنما المضر هو روح الحضارة الغربية التي ينظر بها المسلم إلى تلك العلوم".[٩٧]

٣- يعتقد أسد أنه "من الممكن دائماً أن ندرس العلوم، وأن ندرسها من غير أن نخضع خضوعاً يسترقنا للإتجاه العقلي في الغرب. إن ما يحتاج إليه العالم الإسلامي ليس استشرافاً فلسفياً جديداً، ولكن تجهيز علمي وتقني متطور".[٩٨] ولدعم رأيه، يضرب أسد مثلاً بالحضارتين الأوربية والإسلامية، حيث يقول "يستطيع أحدنا دائماً أن يتقبل مؤثرات إيجابية جديدة من حضارة أجنبية، دون أن يهدم حضارته. والنهضة الأوربية أحسن مثل في هذا الباب. فقد رأينا كيف أن أوربا تقبلت المؤثرات العربية فيما يتعلق بالعلم وأساليبه عن طيب خاطر، ولكنها لم تقبل المظهر الخارجي ولا روح الثقافة العربية قط، ولم تضحّ باستقلالها الفكري أو الإبداعي على الإطلاق. لقد اتخذت أوربا من المؤثرات العربية سماداً لتربتها، كما فعل العرب حينما استغلوا المؤثرات اليونانية في أيامهم. ولقد كانت النتيجة في كلتا الحالتين نمواً جديداً عظيماً للحضارة الأصلية، مملوءاً بالثقة بالنفس وبالإعجاب. وما من حضارة تستطيع أن تزدهر أو أن تظل على قيد الوجود بعد أن تخسر إعجابها بنفسها وصلتها بماضيها".[٩٩]

٤- يبدو أسد في بعض الأحيان كسلفي متشدد، ويبالغ كثيراً عندما يرى أن ارتداء الملابس الأوربية قد يغيّر عقل المسلم، ويجعله يؤمن بما يؤمن به الأوربي، لكنه تفسيره وحججه لا تخلو من تأمل. إذ يقول "وليس ثمة خطأ أكبر من أن نفترض أن اللباس مثلاً مظهر خارجي بحت، وأن لا خوف منه على حياة الإنسان العقلية والروحية. إنه على العموم نتيجة تطور طويل الأمد لذوق شعب ما في منطقة معينة. و زيّ هذا اللباس يتفق مع المفاهيم الجمالية لذلك الشعب ومع ميوله. لقد تشكل هذا الزي ثم ما فتئ يبدل أشكاله باستمرار حسب التبدل الذي طرأ على خصائص ذلك الشعب وميوله. فالزي الأوربي اليوم مثلاً يتفق تماماً مع الخصائص العقلية في أوربا. وبلبس الثياب الأوربية، يتقبل دون وعي بين ذوقه والذوق الأوربي، ثم يشوه أفكاره وأخلاقه بشكل يتفق نهائياً مع اللباس الجديد. وبعمله هذا يكون

المسلم قد تخلى عن الإمكانيات الثقافية لأمته، وتخلى عن ذوقه التقليدي، وتقبّل لباس العبودية العقلية الذي خلعته عليه الحضارة الأجنبية". ويمضي أسد في إصراره على حدوث تناقض لدى المسلم الذي يرتدي ملابس غربية، فيقول "إذا حاكى المسلم أوربا في لباسها وعاداتها وأسلوب حياتها، فإنه يتكشف عن أنه يؤثر الحضارة الأوربية، مهما كانت دعواه التي يعلنها. وإنه لمن المستحيل عملياً أن تقلد حضارة أجنبية في مقاصدها العقلية والجمالية من غير إعجاب بروحها. وإنه لمن المستحيل أن تُعجب بروح مدنية مناهضة للتوجيه الديني، وتبقى مع ذلك مسلماً صحيحاً".[١٠٠]

هناك عدة ملاحظات حول موقف أسد المتشدد تجاه ارتداء الملابس الأوربية هي:

١- لم يعتمد أسد أية معايير إسلامية أو قواعد فقهية تحظر ارتداء الملابس الأوربية. فقد اعتمد على التفسير الظاهري للحديث الشريف الذي نقله (من تشبه بقوم فهو منهم)، مع أن هناك احتمالات كثيرة يتضمنها الحديث في معنى التشبه، وليس بالضرورة أن ينصرف الذهن إلى الملابس فقط، إلا إذا وجدت قرينة تصرف الذهن إلى هذا المعنى.

٢- منذ قرنين أو أكثر والمسلمون في أنحاء العالم الإسلامي يرتدون ملابس أوربية دون أن يعترض على هذه الظاهرة الفقهاء والمؤسسات الدينية بشكل قاطع، وينادون بمنع ارتدائها. ربما صدرت فتاوى تمنع ارتداء بعض الملابس مثلاً ارتداء القبعة الغربية، أو الملابس العارية التي تخالف مقررات الشريعة الإسلامية، لكن لا يوجد منع لجميع الملابس الأوربية.

٣- إن الكثير من العلماء والفقهاء يرتدون الملابس الأوربية، فهل يمكن التشكيك بانتمائهم الإسلامي واعتبارهم أوربيين لمجرد ارتدوا ملابس أوربية؟ أو نطلب منهم ارتداء الملابس العربية التي تعود للقرن السابع الميلادي؟ من المعروف أن الشيخ حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) كان يرتدي الملابس الأوربية. ومن المعاصرين نذكر الدكتور طه جابر العلواني رئيس المجمع الفقهي لأمريكا الشمالية، وآخرين كثيرون. نعم جرت العادة على أن يرتدي الذين لديهم وظيفة دينية مثلاً أئمة

المساجد والمفتين وأساتذة وطلاب المعاهد والجامعات الدينية) أزياء معينة وعمامة. ومع ذلك توجد أزياء دينية مختلفة منتشرة في العالم الإسلامي، مثلاً في المغرب وإيران ومصر والسعودية وأندونيسيا والباكستان.

٤- كما أن المسلمين المهاجرين والمقيمين في الغرب يرتدون ملابس أوربية، فهل نطالبهم بارتداء الملابس التي يرتديها مواطنوهم في بلدانهم الأصلية؟ إن الملابس تختلف من بيئة إلى أخرى ، ومن ثقافة إلى أخرى، وتتدخل فيها عوامل دينية وثقافية ومناخية، واعتبارات جمالية واقتصادية.

٥- هناك مهن وأعمال تستلزم ارتداء أنواع معينة من الملابس ذات مواصفات خاصة حسب طبيعة العمل. فهل يبقى المسلم مرتدياً ملابسه الفولكلورية التي ورثها عن والديه؟

٦- إن المسلمين الأوربيين يرتدون الملابس الأوربية، فهل عليهم ارتداء الملابس الشرقية؟ وأي منها؟ العربية أم التركية أم الهندية أم الإيرانية أم الأفريقية؟ فهل يُطعن بإسلامهم وإيمانهم لأنهم يرتدون ملابس بيئتهم وثقافتهم؟

٧- لم يميز أسد بين ملابس النساء المسلمات ذات الشروط الشرعية المحددة، وملابس الرجال التي تقتصر على تغطية العورتين. كما نسي أسد قاعدة شرعية حاكمة تقول (الأصل في الأشياء الإباحة، والتحريم بنص).

٨- إن الملابس في البلدان الإسلامية قد شهدت تطوراً ملموساً خلال القرن العشرين، حتى صارت الملابس الأوربية جزءً من ثقافة المسلمين وأسلوب حياتهم، أي صارت عرفاً مقبولاً وسائداً. إذ لا يوجد اليوم من يعترض مثلاً على ارتداء الرجل المسلم سترة وسروال وقميص وربطة عنق،وهي ملابس أوربية.

٩- إن الملابس الشعبية التي تتميز بها الشعوب المسلمة تعود غالبيتها إلى تراث الماضي أي قبل اعتناق تلك الشعوب الإسلام، ومنها الملابس العربية.

مريم جميلة والمفكرين المتغربين

يهتم بعض المفكرين الغربيين المسلمين كثيراً بقضية التغريب Westernization في العالم الإسلامي. إذ تكرس المفكرة الأمريكية المسلمة مريم جميلة كتاباً منفرداً (الإسلام في مواجهة الغرب) لمناقشة آراء المفكرين المتغربين في البلدان الإسلامية. إذ تعتقد بقوة أن "التغريب خطر يهدد الإسلام"، وأن الشخصيات المتغربة بمثابة "عدو داخلي" و "مرتدين". وبينما ينتقد أسد التغريب بشكل عام باعتبارها ظاهرة ثقافية، تناقش جميلة القضية من منظور ديني على اعتبار أنها تمثل ردة عن الإسلام. كما أنها درست حالات نوعية لشخصيات متغربة مشهورة، تنتمي إلى مختلف البلدان الإسلامية، وتعتبرها جميلة متغربة، أمثال كمال أتاتورك وطه حسين وخالد محمد خالد وسيد أحمد خان والحبيب بورقيبة وضياء غوقلب.

تناقش مريم جميلة أفكار عالم الاجتماع التركي ضياء غوقلب (١٨٧٦-١٩٢٤) الذي يرفض اعتبار الإسلام حضارة، كما يرى أنه لا يوجد تناقض بين الإسلام والحضارة الغربية، الأمر الذي يجعل تقبل الحضارة الغربية أمراً لا يخالف العقيدة الإسلامية. ومثلما اعتبر طه حسين المصريين جزء من أوربا، رأي غوقلب أن "الأتراك جزء من الحضارة الغربية، لا لأننا شاركنا في تشكيلها مشاركة جوهرية" منطلقاً من فكرة أن "الحضارة الغربية هي استمرار لحضارات البحر المتوسط القديمة. ومؤسسو حضارة البحر المتوسط كانوا من الشعوب التركية مثل السومريين والساسانيين والفينيقيين والهكسوس"،[١٠١] مع ما تتضمنه هذه الفكرة من مغالطات تاريخية وثقافية واجتماعية.

وترد جميلة على رأي غوقلب الذي يرى "إن الشعوب التي تنتمي لأديان مختلفة، تستطيع الانتماء لحضارة واحدة. فاليابانيون واليهود ينتمون لحضارة واحدة متطابقة مع أوربا، بالرغم من اختلافهما في الديانة، أي أن الحضارة والدين شيئان منفصلان. فالدين يقتصر على المعتقدات والشعائر الدينية، التي لا صلة لها بالفنون والعلوم"، فتقول:

"هنا يضع غوقلب نفسه أمام حزمة من المتناقضات. فهو يحاول جاهداً إثبات أن الأتراك جزء من الحضارة الغربية، ثم بعد ذلك يقارنهم باليابانيين واليهود. "ولأن اليابانيين كانوا قادرين على اقتباس الحضارة الغربية دون أن يفقدوا هويتهم الوطنية، نجده يتساءل: لماذا لا نقبل نحن كذلك، القيام بهذا الشيء ونظل كما نحن، أتراكاً مسلمين؟" إنه بالرغم من أن اليابان قد نجحت في الحفاظ على سيادتها الوطنية، لا يوجد من يعترض على أنها قوضت ثقافتها المحلية في الوقت ذاته. وبالرغم من أن الحملات التبشيرية المسيحية لم تنجح أبداً في تحويل اليابانيين للمسيحية، فقد تلاشى تأثير ديانة (الشنتو) و(البوذية) إلى حد كبير أدى إلى جعل الشباب الياباني يعيش الآن بدون معتقدات دينية أو أخلاقية تذكر. الحقيقة أن الحضارة الغربية تدمر أي حضارة أو ثقافة أخرى أينما ذهبت. والحقيقي أيضاً، بناء على أحداث التاريخ، أن الغرب كان وما يزال عدو الإسلام الضاري اللدود، وبالذات الإسلام دون أي دين آخر".[١٠٢]

وتناقش جميلة أفكار ضياء غوقلب الأخرى مثلاً أنه تناول المتشابهات السطحية بين الإسلام والبروتستانتية ليثبت أن النزعة القومية تتوافق مع الإسلام، لتصل إلى نتيجة مفادها: أنه ليس هناك شيء أصيل في أفكار ضياء غوقلب، فقد سعى إلى تشويه الإسلام مثلما فعل السير سيد أحمد خان في الهند، والشيخ محمد عبده في مصر، بقبول الشكل الغربي في الحياة كمعيار قياسي ومحاولة إقحام الإسلام في التوافق معه وإجباره على التصالح معه. ولكي يفعل ذلك لجأ غوقلب هو وغيره من المنادين بالتحديث إلى الغش الفكري المنعدم الضمير Unscrupulous intellectual dishonesty، حيث قام مثل سابقيه ولاحقيه، باستخدام الإسلام كوسيلة فقط للدفاع عن مجموعة من القيم الغريبة تماماً عنه والمتناقضة تناقضاً صارخاً مع مبادئه وتعاليمه.. ومحاولة تهيئة أرضية تقف عليها وتبريرها للعالم الإسلامي كله بمعونة من الإمبريالية الغربية.. فتسبب في إنبات وظهور غيره من الأعشاب الشيطانية الضارة.. الذين هبوا يدافعون عن التغرّب والتلوّن بالثقافة الغربية.. لكن ضياء غوقلب لم

يتمكن من الهيمنة على الساحة الإسلامية الكبرى مثلما هيمن بصفة كلية على الإسلام في تركيا".[١٠٣]

تتناول مريم جميلة بالنقد كتابات الكاتب المصري طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣)، إذ تركز على كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) الذي ترى أنه قد "أثر به تأثيراً شديداً على عقول جيل الشباب العربي، حيث أصبح الكتاب عملاً كلاسيكياً هاماً للمثقفين".[١٠٤] تبدأ جميلة بمناقشة الفكرة الرئيسية في الكتاب عندما تشير إلى السؤال الذي يطرحه طه حسين: هل مصر من الشرق أم من الغرب؟ ثم تذكر حججه التي يستند عليها في استنتاجه أن مصر تنتمي إلى الغرب، وأن العقل المصري ليس عقلاً شرقياً. فهو يقول "يظهر أن في الأرض نوعين من الثقافة يختلفان أشد الاختلاف، ويتواصل بينهما صراع بغيض ولا يلقى كل منهما صاحبه إلا محارباً أو متأهباً للحرب. أحد هذين النوعين هذا الذي تجده في أوربا منذ العصور القديمة، والآخر هذا الذي تجده في أقصى الشرق منذ العصور القديمة أيضاً. ثم ترد جميلة عليه بقولها:

"هذه العبارة مغالطة مضخمة للتاريخ. فالحضارة الغربية الحديثة بدأت باتجاهاتها المعروفة حالياً منذ ما يقارب خمسمائة سنة فقط. فالنشاط العلمي والتكنولوجي للغرب لم يكن تواصلاً مباشراً من تطور المجتمع الإغريقي أو الروماني".[١٠٥] كما يعتقد طه حسين أنه كانت هناك علاقات وثيقة بين مصر واليونان، "فالتأثير المصري يتجاوز الفن الرفيع إلى أشياء أخرى تمس الفنون التطبيقية، وتمس الحياة العملية اليومية، وقد تمس السياسة أيضاً. لقد أثر العقل المصري بالشعوب المجاورة وتأثر بها. و كان من أشد الشعوب تأثراً بهذا العقل المصري أولاً، وتأثيراً عليه بعد ذلك، العقل اليوناني". وترد عليه قائلة "إن الفترة الوحيدة التي كانت مصر فيها جزءاً من أوربا، هي فترة العصر الهلليني الذي بدأ بعد عهد الإسكندر الأكبر. ومع ذلك لا يوجد تواصل تاريخي بعد ذلك مع اليونان، بل أن التواصل التاريخي نفسه منعدم داخل مصر الفرعونية ومصر الإسلامية، فكيف يكون مع أثينا وبيزنطة؟"

ويؤكد طه حسين أن "تبني الإسلام واللغة العربية لم يجعلا مصر بعد ذلك بلداً شرقياً، تماماً مثلما كان الحال مع أوربا عندما اعتنقت المسيحية. كيف يمكن لأصحاب العقول عدم رؤية أي ضرر يلحق بالعقل الأوربي عندما يقرأ الإنجيل (الشرقي)، في حين ينظرون إلى القرآن الكريم باعتباره شرقياً تماماً، حتى مع وجود الادعاء بأن القرآن أنزل ليؤكد ويكمّل ما جاء به الإنجيل؟ لا بد لهم أن يوضحوا لنا ما الذي يميز المسيحية عن الإسلام لأن كلاهما ينبع من مصدر واحد". فتجيب جميله عليه " يتحدث طه حسين كما لو كانت المسيحية متطابقة مع الإسلام.. ويبدو أن يتعامى عن حقيقة أن الإنجيل الذي يعتبره المسيحيون كتابهم المقدس، ليس هو الإنجيل الذي يشير إليه القرآن. فالرسالة الأصلية التي أوحاها الله لنبيه عيسى بن مريم (ع) قد فقدت. وكل ما لدى المسيحيين هو أربعة سِيَر محرفة [الأناجيل الأربعة] عن حياة السيد المسيح لم يعترف حتى بها إلا بعد موته المزعوم على الصليب بقرون عديدة".[١٠٦]

يدعو طه حسين إلى الأخذ بكل ما في الحضارة الغربية من أجل نيل الرقي والتقدم، إذ يقول "فلكي نصبح شركاء متعادلين في الحضارة مع الأوربيين، لابد وأن ننسخ مادياً ومعنوياً كل ما يقومون به.ومن ينصح بغير هذا المشوار العملي، يكون إما مخادعاً أو مخدوعاً". ترفض جميلة هذه الدعوة حيث تعتقد أن "الحضارة لا يمكن أن تقاس على أساس التكنولوجيا المادية فقط. أين الجانب الروحاني المعنوي للإنسان؟ ماذا عن الفنون والأخلاق؟ من الأكثر تفوقاً في الجوهر والأساس، وأكثر روعة في الجمال والتناسق، مسجد أحمد بن طولون [في مصر] أم مبنى الأمم المتحدة الخرساني الكئيب؟"[١٠٧]

وفي سياق نقدها لرموز التغريب وآثاره في العالم الإسلامي، تتناول مريم جميلة كتاب (من هنا نبدأ) للكاتب المصري خالد محمد خالد، الذي نشر في بداية خمسينات القرن العشرين، والذي أمرت لجنة الفتوى بالأزهر الشريف بمصادرته، ومحاكمة كاتبه، وحظر توزيعه بوصف عملاً هرطقياً يهاجم الدين. في البداية تعلن جميلة اتفاقها مع قرار لجنة الفتوى بالأزهر الشريف.

في الفصل الأول المعنون (الدين لا الكهانة) يعقد المؤلف مقارنة بين الدين كعقيدة، والكهانة ويقصد بها رجال الدين فيقول: إن الدين بطبعه وشرعته غير أناني، أما الكهانة فهي أنانية. والدين ديموقراطي، والكهانة لا تؤمن بالديموقراطية حتى ولا أضعف الإيمان. والدين تقدمي، أما الكهانة فرجعية. ثم يستنتج أن سبب الفقر هو الكهانة التي تحتكر البلد وتنظر لعامة الناس كعبيد لابد أن يشكروا الله على ما حصلوا عليه من الفتات الذي يُلقى لهم. ويضيف المؤلف "إن المزعج حقاً أن هؤلاء الشيوخ (رجال الدين) يتحدثون باسم الإسلام مدّعين أن الزكاة دستور ملائم للنظام الاقتصادي: فإذا كانت الكهانة تدعو الشعب إلى التسول، والأغنياء إلى التصدق عليهم، فالدين على نقيض ذلك يقول للشعب: (كخ كخ، إن الصدقة أوساخ الناس).

تدافع جميلة عن علماء الأزهر نافية عنهم الصفات التي يطلقها المؤلف بهم، فتقول متسائلة "ما هي الكهانة التي يهاجمها خالد محمد خالد بشراسة؟ إنه لا يفصح أبداً عن إجابة هذا السؤال ليضع القراء دائماً في حيرة من أمرهم. أعتقد أنه يشير صراحة إلى علماء وشيوخ الأزهر ولجان الإفتاء وأئمة ودعاة المساجد. إنه لا موضوعية من تعريفهم بالكهنة .أو وصفهم بالكهانة بسبب وظيفتهم الدينية. فالوظيفة التي يقومون بها لا تضفي عليهم أي قداسة أو كهانة خاصة، فهم لا يدّعون شيئاً لأنفسهم، كما لا يعملون كوسطاء بين الناس والله. إنهم ليسوا أكثر من علماء عارفين يحظون بمكانة أدبية بسبب علمهم وصلاحهم. وقليل من هؤلاء العلماء قد جمعوا ثروة ما،ولكنها لم تكن بأي حال من الكبر بحيث تكون مسؤولة عن فقر مصر. ولم يقم أي منهم بمهاجمة أو اضطهاد العلماء (كما فعلت الكهانة المسيحية)، بل على العكس تماماً هو الصحيح. لذلك فالكهانة الإسلامية لا توجد إلا في عقل خالد محمد خال المريض فقط.

ثم تتهم جميلة المؤلف بأنه استقى أفكاره هذه من كتاب ومؤرخين غربيين، حيث تذكر "لقد استلهمها من أعظم المصادر بالنسبة له، قطبي الكفر والإلحاد: فولتير Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨)[١٠٨] وتوماس بين ThomasBen (١٧٣٧ - ١٨٠٩)[١٠٩]، ومن "الكلب الأعظم" المؤرخ البريطاني هربرت جورج ويلز Herbert George Wells

(١٨٦٦- ١٩٤٦) الذي لم يدخر جهداً في كتابه (خطوط التاريخ العريضة Outlinesof History) للتهجم على رسولنا الكريم. وعمل كل ما في طاقته لإهانة وسبّ النبي (ص). ولكن ذلك لا يهم خالد محمد خالد، ولا يستوقفه فهو ضال مخدوع، يعتقد أن الإسلام مطابق للمسيحية، بل ويتمادى في ذلك فيقول أن على مساجد مصر أن تحذو حذو الكنائس البروتستانتية الأوربية والأمريكية". [١١٠] ويرسم المؤلف خطوات منهج التخلص من الكهانة الإسلامية، تبدأ بعلمنة الأزهر بحيث لا يكون مختلفاً عن المدارس الدينية البروتستانتية، وأن تقتصر صلاة الجمعة على المساجد الكبيرة التي يخطب فيها وعاظ منتقون، ، وأن تلغى الشريعة والحدود لأنها غير عملية ولا جدوى من تطبيقها، وأن يتم الفصل بين الدين والدولة، لأن الرسول (ص) "لم يكن حريصاً على أن يمثل شخصية الحاكم، لولا الضرورات الاجتماعية التي ألجأته إلى ذلك، لأنه كان يعيش حياة التعبد والزهد وإنكار الذات". وترد عليه جميلة "كيف يغالط المؤلف نفسه في هذا، والمعروف أن الرسول عندما هاجر من مكة إلى المدينة، أقام دولة، فأصبح الإسلام دولة دينية.وكان الرسول حاكماً مثلما كان نبياً، وكانت المدينة دولة إسلامية مستقلة ذات سيادة بكل ما في الكلمة من معنى". [١١١]

تناقش جميلة آراء خالد محمد خالد التي يعتقد فيها أن "الحكومة الإسلامية كانت تحكم تحت نظم ديكتاتورية. فكانت في عهد الخلفاء الراشدين استبدادية تضطهد الناس مثل الكنيسة المسيحية في العصور الوسطى". فترد عليه بقولها "مرة أخرى نتبين عقل خالد محمد خالد الذي أصيب بالخبل فأصبح مشوشاً يخلط بين تاريخ الإسلام وتاريخ مسيحية العصور الوسطى. إنني أتحداه أن يجد في كتب التاريخ فظائع محاكم التفتيش الدينية الإسبانية، أو فرق الإضطهاد والتعذيب الكنسية التي أرعبت أوربا في العصور الوسطى". وتضرب جميلة مثلاً للتسامح والحرية الدينية في العالم الإسلامي بالأديب أبي العلاء المعري "ذلك الزنديق الذي يعد من أعظم شعراء الشام، الذي تهكم في كل أعماله على الدين الإسلامي وتباهى زاهياً بكفره وإلحاده، حيث لم يُعذب أو يُضطهد أو ما شابه، ومات مسناً ميتة ربه في سلام

وسكينة بعد أن امتدحت عبقريته الشعرية. لقد رأفت الخلافة حتى في إقامة الحد الشرعي عليه". [١١٢]

إن مناقشة جميلة قد تفتقد للموضوعية والعلمية في العرض والاحتجاج والنقد. فهي تتغاضي عن معالم الإضطهاد السياسي والمذهبي التي رافقت الدولة الإسلامية والتي صبغت المشهد السياسي الإسلامي بلون الدم. وتتناسى مئات الآلاف من المعارضين السياسيين والدينيين الذين تعرضوا للتصفية والإستئصال بسبب أفكارهم وآراؤهم التي لا تعجب السلطة. ولعلها لم تقرأ المؤلفات التاريخية التي تتحدث عن وسائل التعذيب في العصور الإسلامية الذهبية كالعصر العباسي. فقد كتب آدم متز كتاب (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع) يصف في جانب منه أحوال السجون والاعتقالات وآلات التعذيب وأساليبه.

٨ ـ مساهمة المسلمين في الحضارة الغربية

يعتقد معظم المفكرين والعلماء والمؤرخين والباحثين المسلمين أنه لولا مساهمة العلماء والفلاسفة المسلمين لما تطورت وتقدمت وحققت الحضارة الغربية هذه الإنجازات العظيمة. ورغم وجود أدلة علمية وتاريخية على هذه الفكرة، لكن هذا الموقف الدفاعي ما زال يسود الأوساط الفكرية والثقافية والتاريخية الإسلامية، والذي يأتي رداً على الإتهامات الغربية التي تتهم الإسلام بالتخلف، وأن الحضارة الغربية تسمو عليه. وهناك أعداد كبيرة من المؤلفات التي كتبتها أقلام مسلمة أو غربية على السواء، تهدف إلى إثبات أن النهضة الفلسفية والفكرية والعلمية التي شهدتها أوربا في العصور الوسطى إنما حدثت بتأثير الكتابات الإسلامية التي تسربت إلى أوربا من أسبانيا، أو من الشرق بعد أن تم ترجمتها إلى اللغات الغربية، وأثّرت على الفلاسفة والعلماء الغربيين المشهورين. لقد نجح العديد من الكتاب والمؤلفين المسلمين المعاصرين بالكشف عن أدلة تاريخية وعلمية تفيد أن للحضارة الإسلامية مساهمة عظيمة في الغرب، حتى لو ظن بعض المسلمين أن الحضارة الغربية هي نتاج عقل أوربي محض.

إن التأكيد على مساهمة العلماء المسلمين السابقين في رفد الحضارة الغربية يهدف إلى تحقيق ما يلي:

١- يمثل رداً على الإهمال الغربي المتواصل لدور المساهمات غير الغربية في الحضارة الغربية. ويرى بعض الكتاب أن هذا الموقف ناشئ من إحتقار الغرب للثقافات غير الغربية، وإنكار مساهماتها الإيجابية أو الإنجازات العلمية التي حققتها الحضارات غير الغربية. يناقش محمد أسد "لقد تعوّد الأوربيون منذ أيام الرومانيين أن ينظروا إلى الفروق بين الشرق والغرب نظراً مبنياً على عرف أوربي مزعوم. ثم أن براهينهم تقوم على الزعم أيضاً بأن تطور العالم لا يمكن أن يُنظر إليه إلا على أساس التجارب الثقافية الأوربية... من أجل هذا الغرور، كان تاريخ الأوربيين الوصفي للعالم ـ حتى الآن على الأقل ـ ليس في الحقيقة إلا تاريخاً مفصلاً للغرب. ولم يُحسب لغير الشعوب الأوربية حساب إلا إذا كان لوجودهم وتقدمهم تأثير مباشر في مصير أوربا".[١١٣]

ولا يقتصر هذا الإهمال المتعمد على ازدراء الثقافات الأخرى، بل ترسيخ الفوقية الغربية بين المواطنين الأوربيين تجاه بقية الشعوب، وأن هذه الثقافات لا تستحق الإهتمام لأنها منحطة قياساً للحضارة الغربية. يحلل أسد هذا المنهج فيقول "أن الأوربي أو الأمريكي العادي، بما اعتاد أن يطالع من الكتب التي تعالج أو تبحث مسائل حضارته الخاصة بتبسط وتوسع يضيفان عليها ألواناً حية، دون أن تلقي على سائر أجزاء العالم سوى نظرات عابرة هنا وهناك ـ ليستسلم ويرضخ بسهولة ويسر إلى الوهم الخادع الذي يصوّر أن الخبرات الثقافية الغربية ليست أسمى من سائر الخبرات الثقافية في العالم فحسب، بل لا تتناسب معها إطلاقاً؛ وبالتالي إن طريقة الحياة الغربية هي النموذج الصحيح الوحيد الذي يمكن أن يتخذ مقياساً للحكم على سائر طرائق الحياة ـ وأن كل مفهوم ثقافي أو مؤسسة اجتماعية أو تقويم أدبي يتعارض مع النموذج الغربي إنما ينتمي، حتماً، إلى درجة من الوجود أدنى وأحط. ومن هنا نرى الغربي، تمثلاً باليونان والرومان، يجب أن يعتقد أن جميع تلك الحضارات الأخرى ليست ولم تكن، إلا تجارب متعثرة في طريق الرقي".[١١٤]

يتفق روجيه غارودي مع محمد أسد، لكنه يدعم مناقشته بالاستشهاد ببعض الأمثلة على مدى ازدراء الغرب للثقافات غير الغربية، على سبيل المثال السيطرة الإستعمارية الغربية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية؛ واستمرار النفوذ السياسي والاقتصادي والثقافي الغربي في بلدان العالم الثالث. يذكر غارودي مقولة للرئيس الأمريكي ثيودور روزفلتTheodoreRoosevelt (١٨٥٨-١٩١٩) التي تنضح عنصرية واحتقاراً للشعوب التي يصفها بالبدائية، ومبرراً الحروب الوحشية ضدها، والإستيلاء على أراضيها وثرواتها، حيث يصرح: "إن أكثر الحروب عدلاً على وجه الأرض هي الحرب ضد المتوحشين البدائيين. إن المستعمر القاسي الفخور الذي يطرد الهمجيين من أراضيهم يستحق العرفان بالجميل من قبل كل المتحضرين. إن العالم لم يكن له أن ينجز أي تقدم لولا نفي وسحق الشعوب البدائية والبربرية بواسطة مستعمرين مسلحين، من جنس أولئك الذين يقبضون على مصير القرون القادمة بأيديهم".[١١٥]

٢- يعتقد المفكرون الغربيون المسلمون أن هناك إهمالاً متعمداً لمساهمات غير الغربيين، وخاصة الثقافات الإسلامية في الحضارة الغربية. فهم يؤكدون على أنه لم يجر تزويد الأوربي العادي بمعلومات عن الحضارة الإسلامية، وتأثيرها في العالم وخاصة على أوربا. صحيح أن هناك العديد من الكتب التي تعرض الإنجازات التي قدمها المسلمون في ميادين العلم والطب والفلسفة والفلك والجغرافيا والكيمياء والفيزياء، لكن هذه المؤلفات بقيت محصورة بين أوساط المتخصصين والدوائر الأكاديمية. إن مثل هذه المعلومات مفقودة في الكتب الشعبية والموسوعات المتداولة بين الأوربيين من مختلف الأعمار والمستويات التعليمية. هذا الإهمال المتعمد أدى إلى خلق قناعة بين غالبية الغربيين إلى الاعتقاد بأن الحضارة الغربية المعاصرة تمثل استمراراً للحضارات اليونانية والرومانية البائدة. كما أدى ذلك إلى تقديم الإسلام إلى الغربي العادي على أنه ديانة عربية أو شرقية،وأنها لا تناسب أوربا وأمريكا. يرد مراد هوفمان على هذه المزاعم فيقول "لقد نشأ الإسلام مثله مثل اليهودية والمسيحية في الشرق الأدنى، والكتب المقدسة لهذه الديانات الثلاث

أنزلت بالعبرية وبالآرامية وبالعربية. وهي كلها مشتقة من اللغة السامية نفسها. ومثله مثل المسيحية، فقد انتشر الإسلام في أرجاء متفرقة ومساحات واسعة من العالم". ويرى هوفمان أن المسيحية نفسها هي يمكن أن توصف بأنها ديانة شرقية "لأن المسيحية ـ على العكس من الإسلام ـ استوعبت عناصر كثيرة ـ بجانب ميراثها اليهودي ـ من الديانات ومدارس الفكر الشرقية مثل الزرادشتية والمانوية والمزدكية والأفلاطونية الجديدة والغنوصية والعبادات السرية الرومانية وتأثيرات إيراني". وبعد أن يقارن الإسلام بالمسيحية، وخلو الإسلام من العقائد الدخيلة، يصل إلى النتيجة التالية: "في آخر الأمر يستطيع الإسلام أن يثبت بالدليل القاطع مساهمته في تطور الحضارة الأوربية وما توصلت إليه من إنجازات. فتأثيره أعمق وأبلغ من اليهودية، ويكاد يتساوى مع تأثير الحضارة اليونانية".[١١٦]

٣- من أجل إثبات رأيهم، يميل المفكرون الغربيون المسلمون إلى ذكر حالات نوعية تثبت مساهمة المسلمين في الحضارة الغربية. إذ يدعو هوفمان الغربيين إلى تذكّر أن نظام الأرقام التي يستخدمونها ـ بما فيها الصفر ـ كانت من إنجازات علماء مسلمين. وأن الكثير من علم الطب وأغاني التروبادور، وكذلك معرفتهم لفلسفة أرسطو، إنما يرجع الفضل فيها للمسلمين. ذلك وغيره كثير. ثم يستنتج "وهكذا يصبح الحديث عن أوربا المسيحية ـ الرومانية وحضارتها الغربية اليهودية المسيحية غير علمي أو موضوعي، وإهانة للمسلمين، وجحوداً لفضلهم. فالأصح أن نتحدث عن الفكر الإنساني اليهودي المسيحي الإسلامي".[١١٧]

ويقتبس روجيه غارودي من الكاتب الأسباني بلاسكو إيبانز BlascoIbanez في كتابه (في ظل الكاتدرائية) الذي يؤكد فيه على "أن نهضة أسبانيا لم تأت من الشمال حيث يقطن البرابرة [الأوربيين]، ولكن من الوسط مع العرب الفاتحين". كما كتب عن الحضارة العربية ودورها في تعريف الأوربيين بتراث العالم وإنجازاته، يقول "بمجرد أن ولدت الحضارة العربية، عرفت كيف تتمثل مع ما في اليهودية والعلوم البيزنطية، لقد حملت التقاليد الهندية العظمى، والبرهان الفارسي، واستعارت الكثير من الصين الغامضة. وهذا هو الشرق الذي أثر تأثيراً عميقاً في أوربا. لقد وصل دارا

وكسرى إلى أوربا لا عن طريق اليونان التي لفظتهما لتحافظ على حريتها، وإنما عن طريق أسبانيا التي كانت مستعبدة من قبل ملوكها اللاهوتيين، وقساوستها الشغوفين بالحرب، والتي استقبلت بذراعين مفتوحتين فاتحيها من العرب". [١١٨]

ويتناول غارودي أعمال وتأثيرات بعض الشخصيات العلمية في التاريخ الإسلامي على تطور الفكر الفلسفي والعلمي في أوربا. إذ يرى أن "قرطبة الإسلامية كانت هي المركز الثقافي الذي أيقظ أوربا من سباتها الفكري الطويل: وذلك حين أمدتها بكل هذا التراث الغني للصين والهند وإيران، بل بتراثها هي الموجود عند اليونان. فمن خلال شروح ابن رشد، ومحاوراته لأرسطو، استطاع الراهب الألماني ألبرت الأكبر Albert Le Grand (١١٩٣-١٢٨٠) والقديس الإيطالي توما الأكويني ThomasAquinas (١٢٢٥- ١٢٧٤) أن يطوروا مذهبهما، وأن تنمو المدرسة الرشدية اللاتينية فيم بعد في جامعة باريس على يد سيغر دي بارينت SigerdeBarbant، وفي جامعة أكسفورد، ثم في جامعة إيطاليا على يد بيك دي لا ميراندوا PicDela Mirandole في القرن الخامس عشر.

إن أبو عبد الله محمد الإدريسي (١٠٩٩-١١٦٥م) المولود في سبتة، والذي درس في قرطبة في القرن الثاني عشر، قد وضع خرائط استعان بها روجيه الصقلي Roger (١١٣٠-١١٥٤م) لوضع تلك المناهج التي سمحت له بالانتقال من فكرة المجال إلى فكرة نصف الكرة. وهي مناهج شبيهة بتلك التي استخدمها الرياضي والجغرافي ميركاتور Mercator (١٥١٢-١٥٩٤) بعد ذلك بأربعة قرون، وسمحت له باكتشافات هائلة.

لقد كانت رسائل الجراحة التي كتبها أبو القاسم Abulcasis (توفى ١٠٣١م) حجة في مجال الطب لمدة خمسة قرون في جميع كليات الطب في الغرب، في مونبليه Mont pellier ، كما في باليرمو Palerme، وباريس ولندن.

لقد عُدّ روجر بيكون RogerBicon (١٥٦١-١٦٢٧) رائد العلم التجريبي في أوربا (وهو العلم الذي يقوم على وضع فرضية رياضية وإقامة نظام تجريبي للتحقق من صحتها)، ولكننا إذا نظرنا إلى الجزء الأخير من كتابه(العمل الأكبر OpusMajus)

فسوف نجده يقوم بعملية انتحال، وأحياناً بعملية ترجمة حرفية لكتاب (البصريات Optics) للعالم البصري ابن الهيثم (٩٦٥-١٠٣٩م). وأحياناً يعترف بيكون بما استعاره فيقول (الفلسفة مستمدة من العرب، وما من لاتيني يستطيع الفهم الصحيح للحكمة والفلسفة دون أن يعرف اللغات الأصلية التي يترجم عنها).

٤- إن هذا الإتجاه في إثبات دور المسلمين في الحضارة الغربية يمثل رد فعل على الإتهامات التي تطلق ضد الإسلام من قبل وسائل الإعلام الغربية، وكذلك من قبل بعض السياسيين والمثقفين الغربيين. إذ يجري "ذكر الإسلام مصحوباً دائماً بصفات مثل (الاستبداد الشرقي)، وذكر الوحشية في قطع الأيدي، وقمع النساء المخالف لحقوق الإنسان، وتمسكه بأخلاقيات بالية عفا عليها الزمن مثل العفة قبل الزواج، وموقفه من العلاقات خارج الزواج، والخيانة الزوجية، والإجهاض والشذوذ الجنسي".[١١٩]

إن تقديم الإسلام إلى الجمهور الغربي بهذا الإطار السلبي يعطي انطباعاً بأن الإسلام والثقافة الإسلامية متخلفين وبعيدين عن التقدم؛ وأنه لا يمكن اعتبار الإسلام شريكاً حضارياً بحيث يتوقع منه تقديم مساهمة كبيرة أو إنجازات علمية وأدبية راقية إلى الحضارة الإنسانية. ومن خلال التركيز على المساهمات الإسلامية في الحضارة الغربية، يحاول المفكرون الغربيون المسلمون تقديم أدلة دامغة على أن الإسلام لم يخلق حضارة مزدهرة ولعدة قرون فحسب، ولكن كان له تأثير عظيم على التقدم العلمي الغربي والتطور الفلسفي في الغرب. وهذا يتضمن أن الإسلام ما يزال يلعب دوراً في التقدم الإنساني المعاصر.

الهوامش:

---

[1] مراد هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٢٧.

[2] هوفمان (١٩٩٦)، الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ٣٩.

[3] على سبيل المثال كتاب روجيه غارودي (١٩٩٩)، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، قد طبع وترجم إلى ٢٩ لغة ، وبعضها دون إذن من المؤلف.

[4] روجيه غارودي (١٩٨٨)، مشروع الأمل ، ص ٢٩.

[5] روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟ ، ص ٢٢٦.

[6] المصدر السابق، ص ٢٣٣.

[7] المصدر السابق، ص ٢٢٧.

[8] المصدر السابق ، ص ٢٢٧.

[9] المصدر السابق ، ص ٢٢٨.

[10] المصدر السابق ، ص ٢٢٨.

[11] المصدر السابق ، ص ٢٢٩.

[12] المصدر السابق ، ص ٢٣٢.

[13] اسمها السابق (مارغريت ماركوس) وهي أمريكية من عائلة يهودية، اعتنقت الإسلام عام ١٩٥٩. تأثرت بكتابي محمد أسد (الطريق إلى الإسلام) و(الإسلام على مفترق الطرق). في عام ١٩٦٢ دعاها الداعية أبو الأعلى المودودي إلى الهجرة إلى الباكستان والعيش هناك كفرد من أفراد أسرته. قبلت مريم الدعوة وبعدها بسنة واحدة تزوجت محمد يوسف خان الأمير النشيط للجماعة الإسلامية، والذي أصبح فيما بعد الناشر لكل مؤلفاتها.صارت مريم أماً لأربعة أطفال تعيش مع زوجة أخرى لزوجها في منزل كبير مع الأهل. ترتدي مريم النقاب على نحو صارم. لها إصدارات عديدة في مختلف الشؤون الفكرية مثل (الإسلام في مواجهة الغرب) و(الإمبريالية الغربية تتوعد المسلمين) و (تحذير إلى المرأة المسلمة، اليوم وغداً) و (شهداء الحركة الإسلامية في العصر الحديث) و (الرسائل المتبادلة بين أبو الأعلى المودودي ومريم جميلة عن الدعوة وهموم المسلمين).

[14] مريم جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، ص ٢٣-٢٤.

[15] المصدر السابق، ص ٢٧.

[16] المصدر السابق، ص ٢٨.

[17] المصدر السابق، ص ٢٨-٢٩.

[18] المصدر السابق، ص ٣٠.

[19] المصدر السابق، ص ٣١-٣٢.

[20] المصدر السابق، ص ٣٤.

[21] المصدر السابق، ص ٣٥.

[22] المصدر السابق، ص ٣٧-٣٨.

[23] المصدر السابق، ص ٣٨-٣٩.

[24] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢١.

[25] المصدر السابق، ص ٢٢.

[26] المصدر السابق، ص ٢٣.

[27] المصدر السابق، ص ١٧٩.

[28] المصدر السابق، ص ١٨٠.

[29] المصدر السابق، ص ١٨٠.

[30] المصدر السابق، ص ١٨١.

[31] محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٣٢.

[32] المصدر السابق، ص ٣٣.

[33] المصدر السابق، ص ٣٥.

[34] المصدر السابق، ص ٢٩.

[35] روجيه غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ٢٨.

[36] المصدر السابق، ص ٧٦.

[37] المصدر السابق، ص ٨٠.

[38] محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ١٤٨.

[39] محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ٨٤

[40] روجيه غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ٢٥-٢٦.

[41] المصدر السابق، ص ٧٥.

[42] روجيه غارودي (١٩٩٩)، حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ص ١٣٢.

[43] مقابلة مع غارودي في باريس بتاريخ ٢٠٠١/٧/١٤.

[44] روجيه غارودي (١٩٩٩)، حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ص ١٣٠.

[45] المصدر السابق، ص ١٣١.

[٤٦] نشرة (النخيل)، العدد ٧٤، نيسان ٢٠٠٢.

[٤٧] روجيه غارودي (١٩٩٩)، حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ص١٣٣-١٣٤.

[٤٨] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٨٦.

[٤٩] www.murabitun.org

[٥٠] Thomson (١٩٩٧), *Dajjal: the AntiChrist*. P. ١٣

[٥١] محمد أسد (١٩٥٤) ، الطريق إلى الإسلام، ص ٢٥٤-٢٥٥.

[٥٢] المصدر السابق، ص ٢٥٢-٢٥٣.

[٥٣] روجيه غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ٤٤.

[٥٤] روجيه غارودي (١٩٩٩)، حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ص ١٩.

[٥٥] المصدر السابق، ص ٢٤-٢٥.

[٥٦] روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟ ، ص ١٨٦.

[٥٧] المصدر السابق، ص ٢٤٥.

[٥٨] روجيه غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ١١٠.

[٥٩] المصدر السابق، ص ١١٢.

[٦٠] المصدر السابق، ص ١١٥.

[٦١] المصدر السابق، ص ١١٤.

[٦٢] روجيه غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ١١٤.

[٦٣] مؤتمر دولي عقد في يوركشاير في تموز ١٩٤٤ بخصوص التبادل المالي والتجاري العالمي، ونشأ عنه تأسيس صندوق النقد الدولي ،وباقي المؤسسات والآليات الدولية الأخرى مثل البنك الدولي واتفافية الجات JAT.

[٦٤] روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟، ص ٧٤.

[٦٥] روجيه غاروي (١٩٩٩)، الإسلام والقرن الواحد والعشرين، ص ١٦.

[٦٦] المصدر السابق، ص ١٨.

[٦٧] محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام ، ص ١٦.

[٦٨] محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام ، ص ١٧.

[٦٩] المصدر السابق، ص ١٧.

[٧٠] محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام ، ص ١٩.

[٧١] Norman Danial (١٩٦٠), *Islam and the West: The Making of an Image*, pp. ٣-٥

[٧٢] مقابلة مع عبد الواحد فان بومل في هيلفرسوم (هولندا) بتاريخ ٢٠٠١/١٠/٢٥.

[٧٣] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٧٠.

[٧٤] المصدر السابق، ص ٧١.

[٧٥] المصدر السابق ، ص ٦٩.

[٧٦] مراد هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٤٩.

[٧٧] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٧٥.

[٧٨] المصدر السابق، ص ٧٢.

[٧٩] مراد هوفمان (١٩٩٣)، الإسلام هو البديل، ص ٢٢.

[٨٠] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٨٠

[٨١] يقصد هوفمان الباحث السوري الأصل والمقيم في ألمانيا بسام طيبي.

[٨٢] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢٠٦.

[٨٣] مقابلة مع مراد هوفمان في اسطنبول بتاريخ ٢٠٠١/٧/٢٥.

[٨٤] Jorgen Nielsen (١٩٩٢), *Muslims in Western Europe*, p. ١٥٨

[٨٥] محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٥٣-٥٤.

[٨٦] المصدر السابق، ص ٦٠-٦١.

[٨٧] جيفري لانغ (١٩٩٢)، الصراع من أجل الإيمان، ص ١٥١.

[٨٨] المصدر السابق، ص ١٥٢.

[٨٩] جيفري لانغ (١٩٩٢)، الصراع من أجل الإيمان، ص ١٥٩.

[٩٠] محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٧٩.

[٩١] المصدر السابق، ص ٨٠.

[٩٢] المصدر السابق، ص ٨٠.

[٩٣] المصدر السابق، ص ٥٠.

[٩٤] محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ١٨.

[٩٥] المصدر السابق، ص ٥١.

[٩٦] المصدر السابق، ص ٧١.

[٩٧] المصدر السابق، ص ٧٢.

[٩٨] محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٧٤.

[٩٩] المصدر السابق، ص ٨٤

[100] المصدر السابق، ص ٨٢-٨٣

[101] مريم جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، ص ٨٤.

[102] مريم جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، ص ٨٧-٨٨.

[103] المصدر السابق، ص ٩٢-٩٣.

[104] المصدر السابق، ص ٩٧.

[105] مريم جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، ص ٩٨.

[106] المصدر السابق، ١٠١-١٠٢.

[107] المصدر السابق، ١١١.

[108] لا تتقول جميلة على المؤلف، إذ أن خالد محمد خالد يبدي إعجابه بفولتير، ويستخدم مقولته (الدين لا الكهانة) عنواناً للفصل الأول من كتابه. كما يستشهد بعبارة في مقدمة الكتاب ينقلها عن فولتير تقول : (رجل الدين الغبي الجاهل يثير احتقارنا، ورجل الدين الشرير الرديء يولّد الجزع في نفوسنا ، أما الناصح المتسامح البعيد عن الخرافات فهو الجدير بحبنا واحترامنا). كما ينقل في فصل (قومية الحكم) مقولة أخرى عن فولتير هي (إن الذي يقول لك اعتقد ما أعتقده وإلا لعنك الله، لا يلبث أن يقول لك اعتقد ما أعتقده وإلا قتلتك).

[109] توماس بين زعيم سياسي أمريكي، لا يعترف بالدين. أهم مؤلفاته كتاب (حقوق الإنسان) الصادر عام ١٧٩١، ومنه يقتبس خالد محمد خالد مقولة في صدر الفصل المعنون (الخبز هو السلام) قوله : (إن الفقر ليتحدى كل فضيلة وسلام، لأنه يورث صاحبه درجة من الانحطاط والتذمر تكتسح أمامها كل شيء،ولا يبقى شيء قائماً غير هذا المبدأ: كن أو لا تكن).

[110] مريم جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب)، ص ١٢٣.

[111] المصدر السابق، ص ١٢٤.

[112] مريم جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب)، ص ١٢٨.

[113] محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٧٥.

[114] محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ١٥.

[115] روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟ ، ص ٢٠٧.

[116] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢٠٠-٢٠١.

[117] المصدر السابق، ص ٢٠١.

[118] روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل، ص ١٩٤-١٩٥.

[119] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٨٤

الفصل الخامس

مساهماتهم في نقد المسيحية

القرآن المصدر الرئيسي لنقد المسيحية

يشكل القرآن الكريم المصدر الرئيسي للمناقشات الجدلية ضد المسيحية Islamic anti-Christian Literature. إذ يتضمن القرآن (٢٢٠) آية وردت في ٢٨ سورة، تمثل ٣،٥٪ من كل النص القرآني، ذات صلة مباشرة بالمسيحية. يلاحظ أن القسم المكي من القرآن الكريم يركز على بعض الشخصيات المسيحية مثل زكريا ويحيى ومريم وعيسى. كما وردت بعض القصص القرآنية ذات علاقة بجماعات مسيحية مثل أهل الكهف، وأصحاب الأخدود وهم أهل نجران الذين تعرضوا إلى مذبحة جماعية عام ٥٢٣م، وكذلك المعارك التي حدثت بين الروم البيزنطيين المسيحيين وبين الفرس الزرادشتيين، حيث تحدثت سورة الروم عن المعركة التي حدثت عام ٦١٤ م التي انتصر فيها الفرس على الروم واحتلوا فيها الشام وفلسطين وخلوا القدس، أي قبل ثمان سنوات من الهجرة النبوية، أي أثناء الفترة المكية. وتنبأ القرآن بانتصار الروم على الفرس، حيث انتصر هرقل Heraclius (٥٧٥-٦٤١م) على الفرس في معركة نينوى سنة ٦ هـ/٦٢٧ م. وهو نفسه الذي هزم العرب قواته في معركة اليرموك عام ٦٣٦م. إذ وصف القرآن ذلك الحدث مبدياً تعاطفه مع الروم لأنهم مؤمنين يقاتلون الفرس الكافرين. كما يتوقع من المسلمين أن يفرحوا عند انتصار الروم بقوله (ويومئذ يفرح المؤمنون) (الروم:٤). أما القسم المدني من القرآن فيشتمل على آيات أكثر وتفصيلات أوسع ذات صلة بالمسيحية، ويتعرض بشدة لعقائد ومواقف النصارى، كالرد على التثليث وبنوة المسيح لله وصلب المسيح.[1] على أية حال يقسم القرآن المسيحيين إلى صنفين: الأول، الحواريين (المائدة: ١١١) والأمة المقتصدة (المائدة: ٦٦) والمتعاطفين مع الإسلام (المائدة: ٨٢-٨٣) والذين في قلوبهم رأفة ورحمة (الحديد: ٢٧). الثاني، وهم الكثرة الساحقة حيث ينعتهم القرآن بالضلال والكفر والشرك (المائدة: ٥١)، والغلو في الدين (النساء: ١٧١)، واتخاذ الرهبان أرباباً من دون الله (التوبة:٣١)، وكتمان الشهادة (البقرة: ١٤٠)، وكتمان الحق (آل عمران: ٧١)، والكفر بآيات الله، ولبس الحق بالباطل (آل عمران: ٧٠-٧١)،

ومساوئ كثيرة أخرى. أما السنة النبوية فهي مصدر آخر للجدل الإسلامي ضد المسيحية.

البيئة التاريخية للجدل الإسلامي ضد المسيحية

خلال القرون الأربعة الأولى، انشغل بعض العلماء المسلمين بسجالات كلامية Polemics مع العقائد المسيحية، وذلك أثناء مناقشاتهم للعقائد الدينية الأخرى. فربما دخلوا في جدل عقائدي مع معاصريهم من علماء النصارى. إذ لم يكن الجدل فكرياً يهدف إلى دحض العقائد غير الإسلامية فحسب، لكنه كان يمثل رد فعل للحاجات الظرفية الناتجة من العلاقات بين المجتمع الإسلامي والأقلية المسيحية التي تقيم في الدولة الإسلامية. كما ترافق الجدل الديني مع أغراض سياسية وثقافية واجتماعية. فقد بلغ الجدل الكلامي ذروته في وقت تصاعد التوتر السياسي والصدام العسكري بين الدولة الإسلامية والدولة البيزنطية. كما تزايدت الأعمال الجدلية ضد المسيحية بعد نشوب الحروب الصليبية وبعد سقوط غرناطة.[٢] إذن هناك علاقة بين ازدهار الأدب الجدلي أو الكلامي ضد المسيحية وبين عدم الاستقرار السياسي والتوتر العسكري. إذ يستخدم الجدل الديني كأداة لتحقيق أهداف دينية ودنيوية على السواء. إنه يمثل رد فعل ودفاع عن الذات للأمة من أجل تدعيم مقاومة بنائها الاجتماعي. فهو بمثابة استجابة لمتطلبات الحرب النفسية من خلال تدمير نفسية العدو وعقليته ثم هزيمته.

كتابات المعتنقين كمصدر للجدل الإسلامي ضد المسيحية

وهناك مصدر آخر هام في الأعمال الجدلية ضد المسيحية وهي كتابات المعتنقين للإسلام من ذوي الخلفيات المسيحية. إذ توجد مصادر تاريخية هامة تتمثل في مساهمات كبيرة قدمها معتنقون لهذا النوع من الأدب. ويمكن الإشارة هنا إلى أعمال معتنقين كبار مثل (الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد) لابن ربّن الطبري، (النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية) لنصر بن يحيى، و (تحفة

الأريب في الرد على أهل الصليب) لعبد الله الترجمان، و (مقامع الصلبان في الرد على عبادة الأوثان) لأبي عبيدة الخزرجي. وكان أولئك المعتنقون يملكون معرفة جيدة بالكتاب المقدس والعقائد والشعائر المسيحية. ولذلك قدموا معلومات كثيرة وهامة حول العقائد المسيحية التي تعتبر غير عقلانية وغير مقبولة من قبل الموحدين. كما زودوا علم الكلام الإسلامي باقتباسات كثيرة مأخوذة من النصوص الدينية المقدسة كالأناجيل والتوراة. كما قاموا بترجمة هذه النصوص من اللغات العبرية والسريانية واليونانية والآرامية إلى اللغة العربية. فقدموا بذلك مادة دسمة للعلماء المسلمين. وخلال القرون، احتلت مناقشاتهم واحتجاجاتهم على النصارى، واقتباساتهم من كتب أهل الكتاب، مكانة رفيعة بين العلماء المسلمين، كما انتشرت آراؤهم ونصوصهم في الأعمال الإسلامية المناوئة للمسيحية.

يولي بعض المعتنقين المعاصرين اهتماماً معيناً بالجدل ضد المسيحية، وينتجون كثير من النقد حول مختلف القضايا العقائدية، وكذلك ما قامت به الكنيسة المسيحية سواء في الماضي أو الوقت الحاضر. ولا داعي للقول أن ليس جميع المفكرين الغربيين المسلمين يكتبون أو يبدون اهتماماً بالنقاشات الجدلية، ولكن يهتم بها أولئك الذين لديهم إطلاع على اللاهوت المسيحي ونصوص الكتاب المقدس The Bible وتاريخ الكنيسة. وهناك بضعة مؤلفات فقط مكرسة تماماً للجدل الديني، كما هي بعض كتابات المفكرالإنكليزي أحمد تومبسون والكاتبة الأمريكية المسلمة بربارا براون Barbara Brown.[3] تأتي معظم المناقشات الجدلية للمسلمين الجدد في سياق حديثهم عن قصص اعتناقهم الإسلام، حيث يتحدثون عن خبراتهم في دياناتهم السابقة، أو من خلال المقارنة بين مفاهيم أو عقائد معينة في الإسلام والمسيحية. كما يتطرقون أحياناً إلى الأسباب العقائدية في المسيحية التي جعلتهم يتركونها ويدخلون الإسلام. على أية حال فإن القسم الأعظم من أدب الجدل ضد المسيحية كتبه مسلمون بالولادة (دعاة، فقهاء، علماء، متكلمون وباحثون).[4]

من جانب آخر تشير بعض الدراسات المعاصرة إلى غالبية المسلمين الجدد لم يكونوا متدينين قبل اعتناقهم الإسلام، وانتسابهم إلى أديان معينة لا يعدو كونها تمثل

خلفية ثقافية أو إرث عائلي. ففي الوقت الذي يؤمن غالبيتهم (٨٣٪) بالله، لكن ١١٪ فقط يلتزمون بشعائر ديانتهم.[٥]

لماذا ينتقدون المسيحية؟

هناك أغراض يسعى الجدل الإسلامي ضد المسيحية لتحقيقها، كما توجد دوافع تقف وراءه مثل:

١- يمثل أدب الجدل رد فعل تجاه النشاط التبشيري المسيحي التي تُدار وتُدعم من قبل المؤسسات الكنسية الغربية، والموجهة ضد الإسلام والمسلمين.

٢- يسعى أدب الجدل إلى تفنيد المسيحية، وإظهار عقائدها غير الصحيحة. إذ يريد المفكرون المسلمون الغربيون إعطاء تبريرات عقلانية لسبب تركهم ديانتهم السابقة. فعبر الهجوم على المسيحية، يخلقون نوعاً من الدفاع عن دافع تغييرهم لدينهم. وهذا يتضمن خبرات شخصية وحجج تبريرية ذات صلة بالموضوع.

٣- يقدم أدب الجدل خدمة كبيرة للدعوة الإسلامية عبر مخاطبته أتباع المسيحية، ودعوته لهم للتفكير بعقائدهم ومن ثم نقدها. فبعد أن يصبحوا متشككين بدينهم، يجري تقديم الإسلام لهم باعتباره بديل عقلاني عن المسيحية اللاعقلانية، وعقيدة توحيدية بدلاً عن عقيدة التثليث. في الواقع، لا يلعب أدب الجدل الديني ضد المسيحية أي دور ملموس في عملية اعتناق الإسلام. فقد قمت بدراسة حول هذا الموضوع، ثم توصلت إلى نتيجة مفادها أنه لا يوجد أي دليل يشير إلى أن هذا الأدب له تأثير مباشر على قرارات الأشخاص باعتناق الإسلام. إذ أجريت لقاءات مع حوالي ٢٠ غربياً اعتنقوا الإسلام، نساء ورجال، في هولندا وبلجيكا وبريطانيا. وظهر أنه لم يكن لهم أي اهتمام بأعمال الجدل الديني قبل دخولهم في الإسلام، ولكن على العكس صار بعضهم يهتم بالمناظرات ضد المسيحية بعد اعتناقهم الإسلام. وكانت هناك أسباب منها أنهم قد يضطرون للدفاع عن أنفسهم أمام المسيحيين الآخرين الذين يدخلون معهم في نقاش عقائدي. ومنها أن بعضهم يبدي حاجة لهذا الأدب لأنه ينشط في مجال الدعوة، ويلتقي بفئات كثيرة من المسيحيين (طلاب،

جيران، قساوسة، وجمهور عادي)، أو يكتب ويرد على إتهامات موجهة للإسلام، فيستخدم مواد جاهزة من هذا الأدب في النقاش والهجوم على عقائد الخصم أو الطرف المخاطَب.[٦]

٤- يدعم أدب الجدل المسلمين أنفسهم من خلال تزويدهم بمعلومات حول عقائد الآخرين، ويعلّم الدعاة والوعاظ والمجادلين كيف يتناقشون مع غير المسلمين، وكيف يردون على اتهاماتهم التي يشنونها على الإسلام، وأي أسلوب ينتهجونه في سبيل تفنيد عقائدهم. وهذا الهدف يبدو واضحاً وجلياً لأن غالبية الأعمال الجدلية المنتشرة في الغرب مكتوبة بلغات غير غربية كالعربية.[٧]

٥- يهدف أدب الجدل إلى حماية المسلم العادي من التشكيك ومن الاتهامات التي تُطلق ضد العقائد والأحكام الإسلامية. فهو يبدو أشبه بمصل ضد الأمراض التي ربما يتعرض لها. فمن خلال هذا الأدب، يسعى الوعاظ والدعاة المسلمون إلى تحصين عقيدة المسلم، وتقوية مناعتهم ضد أي هجوم عقائدي محتمل.

٦- إن قسماً من أدب الجدل يمثل ثمرة حوارات دينية أو مناظرات دينية بين مسلمين ومسيحيين، أمثال كتابات ومناظرات الشيخ أحمد ديدات مع القساوسة الغربيين.

٧- يمثل أدب الجدل إسقاطات سيكولوجية تعود للشعور بالإحباط بين المسلمين. فعبر مهاجمة الغرب "المسيحي" وإظهار تفوق الإسلام على المسيحية، ينتاب بعض المسلمين شعور بالانتصار على الغرب. فهو يمثل حالة من التعويض السيكولوجي لهزيمة تامة مقابل الغرب.

محاور نقد المسيحية

يتناول المفكرون الغربيّون المسلمون مختلف القضايا في نقدهم للعقائد المسيحية والكنيسة وفشل المسيحية في المجتمعات الغربية المعاصرة. ويركز بعض المعتنقين على بعض المحاور المعينة. فعلى سبيل المثال يركز المفكر الفرنسي المسلم موريس بوكاي Maurice Bucaille على الكتب المقدسة وتطورها عبر

التاريخ والجغرافيا. في حين يولي المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان اهتماماً أكبر بالمسيحية المعاصرة وعقائدها.

بالمقارنة بين كتابات العلماء المسلمين وكذلك كتابات المعتنقين الشرقيين، نجد أن كتابات المفكرين الغربيين المسلمين تتميّز بما يلي:

١- هناك اهتمام ضئيل جداً بمسألة تنبؤ الكتاب المقدس بمجيء وبعثة النبي محمد (ص).[٨] فعلى سبيل المثال يمر المفكر الإنكليزي أحمد ثومبسون بهذه القضية مروراً عابراً، حين يذكرها أثناء مناقشته للإختلافات الكبيرة بين إنجيل برنابا والأناجيل الرسمية الأربعة. ولا يذكر أية تفصيلات أخرى أو مناقشة هذه القضية، على الرغم من أنه قد كرّس كتابه لنقد المسيحية.[٩]

٢- يركزون على مخاطبة المسيحي الغربي أكثر من مخاطبة المسلمين. هذا ما يفسر أن الهدف الرئيسي لكتاباتهم هو الدعوة لاعتناق الإسلام.

يُنظر إلى نقد المسيحية من جوانب مختلفة هي:

١- منظور عقائدي يحاول تفنيد العقيدة المسيحية بهدف إثبات أنها غير منطقية وغير جديرة بالاعتقاد.

٢- منظور تاريخي يتتبع التطور التاريخي للعقائد المسيحية وتاريخ الكنيسة المسيحية.

٣- منظور اجتماعي-ثقافي يسعى لتقييم دور وتأثير الكنيسة المسيحية في المجتمعات الغربية المعاصرة.

١- نقد العقائد المسيحية

يهدف الجدل الديني بشكل أساسي إلى دحض عقائد الخصم. ولذلك ما زالت القضايا العقائدية تحتل مساحة كبيرة في السجالات الدينية بين الأديان Inter-religiousdebates . وقد جذبت هذه القضايا اهتمام المفكرين المسلمين الغربيين الذين يناقشون عقائد المسيحية. إن بعض المعتنقين يسلط الضوء على العقائد المسيحية التي تم استعارتها من رؤى ومفاهيم وعقائد أخرى مثلاً من الرومانيين

الوثنيين، من الأساطير المصرية القديمة، ومن الفلسفة اليونانية، ولكنهم لا يذكرون أي مصدر يثبت مثل هذه الدعاوى.[10] يعتمد المفكرون الغربيون المسلمون على جدلية واحدة هي: أن معظم العقائد المسيحية لم يرد ذكرها في الكتاب المقدس، ولكن جرى صياغتها من قبل مجالس الأكليروس عبر التاريخ. وهم في الغالب يركزون على العقائد التالية:

صلب المسيح Crucifixion

استناداً إلى التعاليم القرآنية التي تنفي مسألة صلب المسيح (ع) كمنطلق، يسعى المسلمون الجدد إلى إثبات أن عقيدة الصلب إنما جرى اختراعها من قبل المسيحية المبكرة. يقول هوفمان "إن الأناجيل الأربعة تختلف في مسألة الصلب بشكل لا يجعلنا نصدق أيا منها أو نثق بأحدها".[11] ويجادل بأن هذه العقيدة تفتقد لأية أرضية إنجيلية، وأن أول رواية بهذا الصدد، قد عرفت في القرن الثالث الميلادي، خاصة من خلال ترتوليان Tertullian (١٦٠-٢٢٠م)، وجاء فيها أن المسيح لم يوثق في الصليب بل سُمّر. ولم ترد الرواية في الإنجيل بل على أساس المزمور ٢٢: الآيات ١٦-١٨ التي تقول (ثقبوا يديّ ورجليّ. أحصي كل عظامي، وهم ينظرون ويتفرسون فيّ. يقسمون ثيابي بينهم، وعلى لباسي يقترعون).[12] ويستنتج هوفمان واثقاً: يمكننا أن نقول أن الصلبان وعليها المسيح، والتي تشحذ خيالنا، ما هي إلا تخيل، خاصة أن هذه الصلبان لا تتطابق مع الصلبان التي كانت شائعة في عهد المسيح". ويقيّم هوفمان التأثير المدهش لعقيدة الصلب على الجماعة المسيحية الأولى حيث يقول "لقد استطاع بولس الرسول أن يحوّل الفشل الذي ذاقته جماعة المسيحيين الأوائل إلى عملية إنقاذ وخلاص، وجعل من الصليب رمزاً لها. وبذلك وضع الصليب في مركز الإنجيل المقروء، والذي يعض به وليس المكتوب، حتى صار الصليب علامة الانتصار في المسيحية".[13] ويعتقد هوفمان أن عقيدة الصلب لم تكتسب أهميتها إلا من خلال بولس الرسول، وذلك على أساس نظرياته القائلة بإرث الخطيئة وضرورة

الخلاص والموت للمخلّص. وكلها تصورات لا يمكن جمعها أو أن تقترب من صورة الإله في الإسلام.[١٤]

عقيدة التثليث Trinity

يبدي المفكرون الغربيون المسلمون موقفاً حاداً من عقيدة التثليث، لأن تناقض تماماً عقيدة التوحيد الإسلامية. وكإستراتيجية عملية، تراهم دائماً يتحدون المسيحيين لإثباتها في الإنجيل. كما يستخدمون بعض المصادر والكتابات المسيحية التي تعود لكبار القساوسة في الكنيسة لدعم مناقشاتهم. يعتقد أحمد ثومبسون أن المسيحية "بدأت بإله واحد ثم جرى تحريفها، فجاء القبول بعقيدة التثليث". وبحسب ثيودور زان TheodorZahn يعي ثومبسون أن "عقيدة الإيمان كانت حتى عام ٢٥٠م تقول (أؤمن بالله العظيم). وفي الفترة بين ١٨٠ إلى ٢١٠م تم إضافة كلمة (أب) قبل لفظة (العظيم). وقد عرضها بشدة عدد من زعماء الكنيسة".[١٥] ويسلط ثومبسون الضوء على المواقف المختلفة للمذاهب المسيحية الثلاثة من هذه المسألة:

١- القديس أوغسطين SaintAugustine (٣٥٤-٤٣٠م) الذي عاش في القرن الخامس الميلادي، وكان يرى أنه لا يمكن إثبات هذه العقيدة ولكن يمكن توضيحها.

٢- القديس فيكتور SaintVictor الذي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي، والذي كان يؤمن بأنه يمكن توضيح وإثبات هذه العقيدة على السواء.

٣- شهد القرن الرابع عشر الميلادي نمواً للمذهب الثالث، الذي كان يؤمن بأنه لا يمكن توضيح عقيدة التثليث ولا يمكن إثباتها، ولكن يجب قبولها والإيمان بها بطريقة عمياء.[١٦]

يرفض ثومبسون المقالة السابعة من المقالات التسعة وثلاثين لكنيسة إنكلترا TheChurch of England والتي تبدأ بالقول (إن العهد القديم The Old Testament لا يناقض العهد الجديد TheNewTestament)، معترضاً أن "العهد القديم مليء بفقرات تؤكد على وحدانية الله. وأنه لا توجد فقرة تصف الواقع الإلهي Divine

Reality في أي من المصطلحات المستخدمة من قبل المسيحيين المؤمنين، لوصف عقيدة التثليث".[١٧]

يشير هوفمان إلى أن عقيدة التوحيد قد تم الإعلان عنها نهائياً في مجمع نيقيا المسكوني (تركيا) Nicea الذي انعقد في الفترة من ١٩ حزيران حتى ٢٥ آب عام ٣٢٥م. في ذلك المجمع تم رفض فكرة آريوس Arius (٢٦٠-٣٣٦م) التي تقول أن الله قد خلق المسيح مباشرة، وليس له حياة أبدية.[١٨] أقر مجمع نيقيا أن المسيح من جوهر الأب، وأنه وُلد ولم يُخلق، وأنه يتساوى في الجوهر والكيان مع الإله الأب.

يعترض هوفمان على كيفية إقرار عقيدة التثليث من قبل مجمع نيقيا، ويشكك في طريقة تشكيل المجمع والدعوة إليه ومكان انعقاده وشرعية القرارات التي اتخذها، فيقول:

"لقد كان المجمع الكنسي الأول في نيقيا ـ كما نعلم اليوم ـ أهم المجمعات على الإطلاق حتى المجمع ٢٢، الذي عقد في الفاتيكان القرن الماضي، ولكن ذلك المجمع البالغ الأهمية، لم يدع لعقده البابا أو أسقف روما، ولكن دعا لعقده شخص وثني غير معمّد ولا علم له باللاهوت، هو القيصر قسطنطين الكبير. ولم يُعقد هذا المجمع في كاتدرائية نيقيا، ولكن في مقر الإمبراطور الصيفي، ولم يرأس هذا المجمع أحد من رجال الدين الحاضرين. كما أن الإمبراطور هو الذي قدّم اقتراح الصيغة القائلة بأن جوهر الله هو جوهر المسيح، وأنهما متماثلان. وهذا الاقتراح لم يصدر عن اهتمام ديني، ولكن رغبة منه في بعض الاتفاق الديني الداخلي بعد سنوات طويلة من الخلافات الدينية الحادة. ولقد رأى القيصر أن صيغة (المسيح = الله) صيغة مناسبة لحل الخلافات، ولم يفكر في كونها محرفة، فالأباطرة الرومان كانوا كثيراً ما يحبون وضع أنفسهم في مرتبة مساوية للآلهة".[١٩]

يرى هوفمان أن المسيحية الأولى لن تعرف فكرة الثالوث، أو حتى تلميحات عنها، حتى عند بولس الرسول المؤسس الحقيقي للمسيحية. وهذا القول ليس مثاراً للدهشة، لأن القول المؤسس لفكرة الثالوث في الرسالة الأولى ليوحنا (٥: ٧) لم يظهر إلا عام ٣٨٠م في أسبانيا وهو (فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة: الأب،

والكلمة، والروح القدس. وهؤلاء الثلاثة هم واحد). ولقد تمكن الباحثون منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا، من إثبات أن هذه الآية تعد من حالات التزوير البينة والواضحة والمهمة جداً في العهد الجديد. وإنك لتجد على سبيل المثال في الطبعة الكاثوليكية للعهد الجديد عام ١٩٤٠ هذه الفقرة موضع الخلاف في الرسالة الأولى ليوحنا وهي بين قوسين، وإشارة في الهامش تقول (هذه الفقرة موضوعها ومضمونها صحيح ولكنها إضافة وتكملة متأخرة).[٢٠]

يشير هوفمان إلى أن عقيدة التثليث قد شكلت عقدة ومشكلة حقيقية لدى علماء اللاهوت المسيحيين، إذ "أنفق علماء اللاهوت والفلاسفة الكاثوليك والبروتستانت كثيراً من الجهد والوقت لفهم وشرح التجسيد والتثليث بطريقة عقلانية، وفشلوا دائماً، وهل كان يمكن غير ذلك؟ ولذلك لجأوا إلى الحجة -التي لا ترد- أن التجسيد والتثليث من أسرار الديانة".[٢١]

على العكس من العلماء المسلمين، لا يناقش المفكرون الغربيون المسلمون عقيدة التثليث من منظور فلسفي أو كلامي، أي تفنيد الفكرة وردها رداً معتمداً قواعد المنطق والبديهيات والمسلّمات ومفاهيم الفلسفة. لكنهم يؤكدون دائماً فقط على أن هذه الفكرة لم ترد أصلاً في العهد الجديد، وأنها أضيفت إليه في عهد متأخر، أو تعود إلى قرار مجمع كنسي أو السلطات الكنسية. هذا العجز في مناقشة المسألة فلسفية وعقائدياً يعود إلى معرفتهم المحدودة بالعقائد الإسلامية، وعدم قدرتهم على تطبيق القواعد والمفاهيم الكلامية الإسلامية على مسائل شائكة مثل قضية التثليث.

ألوهية عيسى Divinity of Jesus

استناداً إلى القرآن الكريم، يعتقد المسلمون أن عيسى (ع) أحد الأنبياء العظام من أولي العزم، وأنه بشر مثل بقية الأنبياء والرسل، وليست له أية صفة إلهية، جزئياً أو كلياً. هذا ما يشرح الموقف الصارم للمسلمين تجاه عقيدة ألوهية المسيح التي تؤمن بها المسيحية.

تعزى هذه العقيدة إلى مجمع نيقيا عام ٣٢٥م حيث نص قرار المجمع على أن (عيسى المسيح ابن الله، هو الله نفسه، ليس مخلوقاً محدثاً بواسطة الأب الإله، ومن نفس جوهر الإله). وبهذا تم وضع أساس عقيدة التجسيد المقدس، ومن ثم عقيدة التثليث.[٢٢] يعزز هوفمان رأيه بإضافة عقيدة ألوهية عيسى فيما بعد، إذ ينقل عن أدولف فون هارنك Adolfvon Harnack (المتوفى عام ١٩٣٠) الذي استلفت الأنظار إلى أن حواريي المسيح لم يؤلهوه، أي أن شهادة الإيمان بالمسيح إلهاً، والمنسوبة للحواريين، لم تصدر عنهم، ولا تعكس حقيقة إيمانهم وجوهر عقيدتهم. ثم يستنتج هوفمان: "يمكننا في مجمل القول أن نقر بوجود جهود عظيمة، يبذلها علماء الدين بالكنيستين المسيحيتين للوصول إلى ما قبل مجمع نيقيا، والوقوف على حقيقة الأمر، خصوصاً ماهية المسيح الذين يرون فيه إنساناً اختاره الله فقط لا غير، كما ينادي بذلك كل من رودلف بولتمان RudolfBultmann وكارل رامر KarlRahmer وهانس كونغ Hans Kung وباول شوارزيناو Paul Schwarzenau وجون هيك John Hick.[٢٣]

نظراً لخلفيته الفلسفية وإطلاعه الواسع على الفلسفات الغربية والإسلامية، يميل روجيه غارودي إلى مناقشة عقيدة ألوهية المسيح من خلال استخدام أدوات ومفاهيم فلسفية وكلامية، إضافة إلى اعتماده نصوص إنجيلية. يعتقد غارودي أن اللاهوتيين المسيحيين الأوائل عانوا من ارتباك في فهم هذه المسألة، لأنه لا يوجد في أي مكان من العهد الجديد يقول فيه عيسى: أنا الله، ولكن ورد أنه (قد قال: أنا ابن الله) (متى ٢٧: ٤٣)، وأنه رسول الله (أرسله أيضاً إليهم أخيراً) (مرقس ١٢ :٦) وأنه نبي (لأنه لا يمكن أن يهلك نبي خارجاً عن أورشليم) (لوقا ١٣ :٣٣). ثم يستنتج غارودي أن : المسيح لا يتماهى مع الله في أية لحظة. ويتهم غارودي اليهود المعاصرين للمسيح أنهم وراء هذه الأمر، إذ يقول "فاليهود كما يقول لنا يوحنا في إنجيله، هم الذين خلقوا هذا الالتباس ليحكموا عليه كمـ ـدّف. لقد قال عيسى بعد أن نقض السبت (إن أبي حتى الآن يعمل وأنا أيـ ـماً أعمل) (يوحنا ٥ :١٧). وهم الذين تظاهروا بالاعتقاد أنه يتماهى مع الله، في حين أن المسيح بالنسبة إليهم ليس الله بل رسول الله. ثم ينقل غارودي نصاً من إنجيل يوحنا يؤيد فيه اتهامه لليهود بأنهم

وراء الترويج لهذه الفكرة بهدف اتهام المسيح بها لتكون مبرراً لقتله، حيث يقول (فازداد اليهود لأجل هذا طلباً لقتله ليس لأنه كان ينقض السبت، بل أيضاً لأنه كان يقول إن الله أبوه مساوياً نفسه بالله) (يوحنا ٥ :١٨)، لكن عيسى سرعان ما يصحح ذلك موضحاً أنه لا يساوي الله لكنه يطيعه (فأجاب يسوع وقال لهم: الحق الحق أقول لكم:إن الابن لايقدر أن يعمل من نفسه شيئاً إلا ما ينظر الأب يعمل)(يوحنا٥ :١٩) . [٢٤]

ويستطرد غارودي في إثبات أن عيسى (ع) لم يتحدث بما يوحي أنه الله، بل على العكس كان يفصل بينه وبين الله، وأنهما شيئان متغايران. إذ ينقل قوله (من رآني فقد رأى الذي أرسلني) (يوحنا ١٢ :٤٥) و (لأني لم أتكلم من نفسي لكن الأب الذي أرسلني هو أعطاني الوصية بما أقول وأنطق) (يوحنا ١٢ :٤٩) و (يا أبتاه، إن شئت أن تجيز عني هذه الكأس، ولكن لتكن لا إرادتي بل إرادتك)(لوقا٢٢ :٤٢). ثم يسأل غارودي: أين يقول عيسى إذن أنه الله، وأنه مساو له؟ فحتى بولس الذي غالباً ما ينسب لعيسى صفات آلهة القوة القديمة، كالخلق والأمر، يُعلن بما فيه من روح (التراتب) و(الطاعة) و(الرأس) حيث يقول (رأس كل رجل هو المسيح، ورأس المرأة هو الرجل، ورأس المسيح هو الله) (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس ١١ :٣). [٢٥]

عقيدة الكفارة Atonement والافتداء Redemption

يرى المفكر الإنكليزي المسلم أحمد ثومبسون أن "عقيدتي الكفارة والافتداء من الذنوب تتضمن أن المسيح الذي هو إله اتخذ شكل بشر اسمه عيسى، قد مات من أجل جميع المؤمنين وافتداء خطاياهم. وبذلك تضمن الكنيسة المغفرة من الذنوب والخلاص في يوم القيامة، لكل من يؤمن بالمسيح، ويتّبع هدى الكنيسة". [٢٦]
ويرفض هذه العقيدة لأنها كما يرى، غير موجودة في الإنجيل، ولم تكن من تعاليم عيسى. وإنما هي "ثمرة اختراعات بولس، مع تأثير للثقافة والفلسفة اليونانية،ومتركبة من تكهن المسيحيين الأوربيين العصريين الذين لا يعرفون عن ماذا يتكلمون". لكن ثومبسون لم يورد أي دليل أو يرجع إلى مصدر مسيحي أو عمل تاريخي يؤيد رأيه.

فهو يناقش القضية من منظر عقائدي مشيراً إلى أن هذه العقيدة تؤدي إلى العواقب التالية:

١- لا يملك المسيحيون أي معايير في السلوك، وقد يتخلون عن القيم الأخلاقية والأدبية والإنسانية. "إنها تتضمن أن المسيحيين المؤمنين غير مسؤولين عن أفعالهم في هذا العالم، وأنهم لن يعاقبوا عليها بعد موتهم ـ مهما فعلوا في هذه الدنيا، لأنهم مع ذلك سيُفتدون بتضحية المسيح ـ بينما سيوضع جميع الذين لا يؤمنون بهذه العقيدة في عذاب الجحيم الأبدي، ولا يهم كيف عاشوا حياتهم".

٢- هذه العقيدة تمنع أية توفيق بين الديانات التوحيدية، لأنها "تقود إلى إرباك عندما يحاول المسيحيون المؤمنون بها إنهاء الخلاف مع التعاليم الإلهية الأخرى، التي أوحاها الله، مع عقائدهم. إن هذه العقيدة تتضمن بوضوح أن "تضحية المسيح" و "رسالته" فريدة ونهائية. ولذلك ليس باستطاعة المسيحيين قبول تعاليم أنبياء آخرين. فهم على سبيل المثال مضطرون لرفض اليهودية، لكنهم مع ذلك يقبلون بالعهد القديم، التي هي على الأقل مستمدة جزئياً من التعاليم التي جاء بها موسى إلى اليهود".[٢٧]

كما يناقش المفكرون الغربيون المسلمون عقائد مسيحية أخرى مثل الروح القدس Holy Ghost، والتجسيد Incarnation، والخطيئة الأصلية Original Sin، قيامة المسيح Resurrection، والأسرار المقدسة Sacraments، والميثاق الجديد New Covenant.[٢٨]

٢ ـ نقد الشعائر المسيحية

هناك اهتمام قليل بين المفكرين الغربيين المسلمين فيما يتعلق بالشعائر المسيحية. إذ لا يوجد سوى بضعة معتنقين يمارسون النقد للطقوس المسيحية، لأنهم غالباً ما يركزون على العقائد المسيحية. كما أنهم يعتقدون أن الشعائر المسيحية تستند على العقائد وهي نتاج لها. يشير أحمد ثومبسون إلى أن عادة "تبجيل ومن ثم عبادة التماثيل والآثار المقدسة للقديسين تسللت بشدة من خلال الممارسات

والشعائر من قبل الكنيسة الثالوثية Trinitarian حتى القرن السابع الميلادي. و ترسّخت هذه الممارسة بقوة خاصة في الإمبراطورية الرومانية الغربية".[٢٩] ويذكر ثومبسون أنه كانَ هناك نزاع خلافي بين الكنيستين: الرومانية الغربية والبيزنطية الشرقية. وأنه كان لرجال الدين المسيحيين الكبار مواقف مختلفة تجاه هذه القضية. "فقد أعلن المجمع الكنسي السابع للقسطنطينية SeventhSynod of Constantinople عام ٧٧٤م أن عبادة التماثيل تمثل تحريفاً للمسيحية وعودة إلى الوثنية. وبناء على ذلك يجب تحطيم جميع التماثيل".[٣٠] بقي هذا القرار ساري المفعول لمدة أربعة عشر عاماً فقط، لأن المجمع الثاني المنعقد في نيقيا عام ٧٨٧م قد سمح بالعودة إلى استخدام التماثيل. وبمرور الوقت، وافقت الكنيستان الشرقية والغربية على السماح بممارسة عبادة التماثيل. ويناقش ثومبسون أن "عادة استخدام التماثيل، لأي سبب كان، قد اجتنبها كل المسيحيين الأوائل، سواء كانوا أتباع عيسى الحقيقيين، أو أتباع بولس".[٣١] الجدير بالذكر أنه لم يعزز رأيه بأي مصدر، لكنه أخذ يشرح أن الامتناع عن عبادة التماثيل جاء من التزام بالعهد القديم الذي يحرّم عمل الصور والتماثيل لأي كائن حي: (لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً، ولا صورة ما مما في السماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض. لا تسجد لهن ولا تعبدهن، لأني أنا الرب إلهك إله غيور)(خروج ٢٠: ٤-٥). لقد احتج ثومبسون بنص من التوراة، وكان الأفضل الاحتجاج من الإنجيل الذي يمثل العقيدة المسيحية.

يعتقد ثومبسون أن المسيحيين قد فقدوا التعاليم الأصلية التي جاء بها عيسى (ع)، وخاصة أحكام السلوك اليومي والاجتماعي. فهو يعتبر سنة الرسول محمد (ص) معياراً لتقييم سلوك وممارسات المسيحيين. إذ يؤكد على أنه لا توجد رواية واحدة تتحدث عن كيف كان عيسى يتصرف. مع ذلك فهو يؤكد على أن عيسى كان يعبد الخالق ويلقي مواعظ في المعبد اليهودي، ويصلي في أوقات محددة كل يوم، في الصباح ومنتصف النهار وعند المساء، وأنه كان يستخدم الماء للوضوء قبل الصلاة. ثم يستنتج ثومبسون: "لا يوجد مسيحي اليوم يؤدي أي من هذه الأفعال. وكم عدد المسيحيين الذين اختتنوا مثل طريقة عيسى؟" ثم يضيف: "لم تعد تؤدى تلك الصلاة

بنفس شكلها، ولكن من المعروف أنها قد اعتمدت على الصلاة التي جاء بها موسى، ومن ضمنها أوضاع القيام والركوع والسجود والجلوس".[٣٢] وهنا أيضاً تفتقد مناقشة ثومبسون الرجوع إلى أي مصدر يؤيد وجهة نظره وتحليله، بل حتى لم يذكر استشهاداً من الإنجيل يوضح ما ذكره من صلاة عيسى(ع). إذ كان عليه أولاً إثبات أن عيسى(ع) كان يصلي بذلك الشكل، ثم يناقش أن المسيحيين لا يلتزمون بصلاته أو يتبعون تعاليمه.[٣٣]

يتناول ثومبسون ممارسات أخرى يجري الالتزام بها في الكنيسة وطبعاً بين المسيحيين. فهو يعتقد أن القداسات التي تقام اليوم في الكنائس قد تطورت بعد وقت طويل من اختفاء عيسى (ع). وأن الكثير منها جاءت مباشرة من الشعائر الأسطورية للرومان واليونانيين الوثنيين. فالصلوات التي يقومون بها ليست هي الصلاة التي كان عيسى (ع) يقيمها. والتراتيل التي ينشدونها ليست هي التسبيحات التي كان عيسى (ع) يرتلها.[٣٤]

ويذهب ثومبسون بعيداً عندما يقول أن المسيحية لا تعرف قواعد للطعام لأن المسيحيين يأكلون ما يجدون وحتى الخنزير والدم.وهذه كلها محرمة،وأن عيسى وأتباعه كانوا يأكلون اللحم من الحيوان المذبوح على الطريقة اليهودية (كوشر Kosher). وأن مسيحيي اليوم يعتقدون أن هذه الأحكام تعود إلى عهد آخر قبل اختراع الثلاجات، وأن العلماء المسيحيين الذين يرتدون صدريات بيضاء يعرفون أحسن.[٣٥]

وينتقد ثومبسون أشكالاً أخرى من السلوك الاجتماعي مثل الرهبانية Monasticism. إذ يقول أن "عيسى لم يتزوج، لكنه لم يحرّم الزواج. ولا توجد عبارة في الإنجيل تذكر أن على أتباع عيسى أن يكرسوا أنفسهم للعزوبية. إن أتباع عيسى الأوائل والذين كانوا متزوجين التزموا بتعاليم السلوك، التي جاء بها موسى، داخل الزواج".[٣٦]

يوجه ثومبسون سؤالاً للمسيحيين طالباً منهم أن يشيروا له أين توجد رواية مكتوبة تتعلق بالحياة اليومية لعيسى، كيف يمشي، كيف يجلس، كيف يقف، كيف

ينام، كيف يستيقظ، كيف ينظف نفسه، كيف يذهب إلى دورة المياه، كيف يحييّ الناس، كيف يتعامل مع كبار السن، وكيف كان مع النساء والغرباء والضيوف.[٣٧]

يبدو أن ثومبسون يبحث عن "سنة عيسى" أو ما يشابه سنة النبي محمد (ص): نقل أحاديثه ووصف دقيق لكل ما كان يفعله، ليلاً ونهاراً، داخل بيته وخارجه، في المسجد وفي الشارع، في السلم والحرب...الخ. من السذاجة تطبيق جميع التقاليد الإسلامية على بقية الديانات والأنبياء. إذ يجب إدراك أن عصر النبي محمد (ص) يختلف كلياً عن عصر عيسى (ع). كما أن الظروف الاجتماعية والسياسية والفكرية التي عاصرها الرسول (ص) تختلف جذرياً عن الظروف التي عاش فيها عيسى (ع). فالرسول (ص) حقق نجاحاً في تأسيس دولة يقودها بنفسه، وكسب أصحاباً وأنصاراً بعشرات الألوف ساعدوه في تشييد الدولة وحمايتها بل وتوسيع رقعتها. أما عيسى (ع) فقد رفعه الله إليه بسبب المؤامرات التي حيكت ضده، واستهدفت حياته واغتياله. الأمر الذي جعل أصحابه وأتباعه يتوارون في أنحاء البلاد، ويمارسون الدعوة لدينه وأداء عباداتهم بصورة سرية. إذ تعرضوا للإضطهاد والقمع من قبل السلطات الرومانية. في مثل تلك الظروف الصعبة، لا يتوقع تدوين جميع أفعال وأقوال عيسى (ع)، بل جرى تداول قصص عن سيرته بصورة شفوية، حتى بدأ تدوين الأناجيل بعد حوالي نصف قرن على اختفائه.

٣ ـ نقد الكتاب المقدس The Bible

يعتقد المسلمون عموماً بأن الكتاب المقدس قد تعرّض للتحريف والحذف والإضافة، بشكل ضاع فيه النص الأصلي للتوراة والإنجيل. هذه الفكرة مستمدة من القرآن الكريم الذي يتهم اليهود والنصارى بتحريفهم للكتب السماوية التي أنزلت على موسى وعيسى (ع). إذ وردت عدة آيات تتضمن هذا المعنى مثل قوله تعالى (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله، ثم يحرّفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) (البقرة: ٧٥) و (من الذين هادوا يحرّفون الكلام عن مواضعه) (النساء: ٤٦). ومع ذلك فإن القرآن يدعو اليهود والنصارى إلى الحكم بموجب كتبهم المقدسة، حيث يقول

تعالى (وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه) (المائدة: ٤٧) و (قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم)(المائدة:٦٦).

ولا يوضح القرآن ما المقصود بالتوراة والإنجيل، هل هما الكتابان المقدسان المتداولان بين اليهود والنصارى والمعروفان بالعهد القديم والعهد الجديد؟ أم هما الأناجيل الأربعة Four Gospels المعروفة بين المسيحيين، والأسفار الخمسة Pentateuch المعروفة بأسفار موسى التي تمثل القسم الأول من العهد القديم؟ أم يقصد بهما الرسالة التي جاء بها موسى وعيسى؟ أم أحكام الشعائر والأخلاق والعقوبات التي تضمناها هذان الكتابان؟ علماً بأن الأناجيل الأربعة هي نفسها التي كانت متداولة بين النصارى في عصر الرسول محمد (ص). كما أن معظم ما يُعرف بالتوراة كان متداولاً بين يهود المدينة المنورة.

من جانب آخر لا يوجد توضيح حول مدى وسعة التحريف: هل كل الكتاب المقدس محرف؟ أم بعض فصوله، أم فقراته، أم كلماته؟ وما نوع التحريف: تحريف نفس النص أي تغيير حروفه وكلماته، أم تحريف القراءة، أم تحريف التفسير؟ وهل يعني بالتحريف حذف مقاطع معينة أم إضافة عبارات جديدة عليه أم تعديل بعض جمله؟ كما لا توجد إشارة آلة زمن التحريف: في عهد عيسى وموسى، أم بعد غياب عيسى ووفاة موسى؟ أم بعدهما في فترات تاريخية معينة؟ وهل ما زال التحريف مستمراً؟ وما هي المعايير التي تؤخذ بنظر الاعتبار لمعرفة القسم الذي تعرّض للتحريف من بقية النص؟

إن الدارس لنصوص الكتاب المقدس، خاصة العهد القديم، يجد الكثير من التشابه مع النص القرآني خاصة في القصص القرآنية وقصص الأنبياء نوح وإبراهيم ويعقوب ويوسف وموسى. أما العهد الجديد فلا يوجد هناك تشابه يذكر سوى جوانب من حياة عيسى ومريم (ع). وفي الوقت الذي ينفي القرآن حادثة صلب عيسى، نجد الأناجيل تسكت عن معجزة تكلم عيسى في المهد.

في منتصف السبعينات من القرن العشرين، قدم المفكر الفرنسي المسلم الدكتور موريس بوكاي دراسة نقدية عميقة للكتاب المقدس، بعنوان (الكتاب المقدس،

القرآن والعلم). لم يتّبع بوكاي الأسلوب الإسلامي التقليدي في نقد الكتاب المقدس من خلال التأكيد على أنه محرّف. فقد بذل جهوداً عظيمة من أجل تقديم دراسة علمية و نقد نصّي Textual Criticism للعهدين القديم والجديد. امتاز منهج بوكاي بما يلي:

١- قام بدراسة وتحليل النص الإنجيلي والتوراتي بدقة متناهية. واستخدم ترجمة فرنسية نشرتها مدرسة الكتاب المقدس في القدس. كما راجع ترجمات أخرى قديمة وحديثة لنفس النصوص التي تناولها وانتقدها. وقام بإجراء مقارنات دقيقة جداً بين مختلف النصوص من أجل التأكد من الاختلافات، وأحياناً التناقضات فيما بينها.

٢- لم يستخدم المصادر الإسلامية في مناقشاته لنصوص الكتاب المقدس، لكنه استخدم بمهارة بيانات ووثائق الفاتيكان ومراجع التفسير المسيحية. كما استعان بمؤلفات وأعمال علماء مسيحيين مشهورين الذي مارسوا نقد بعض نصوص الكتاب المقدس، بالإضافة إلى نظرياتهم النقدية المتميزة.[٣٨]

٣- توصل إلى استنتاجاته من خلال دراسة نصوص الكتاب المقدس على ضوء العلم الحديث، وحسب التفسيرات والاكتشافات العلمية الحديثة. فقد أشار إلى أن في نصوص الكتاب المقدس العديد من التناقضات سوء بين بعضها البعض، أو بينها وبين العلم الحديث. ويدّعي أن القرآن هو النص الإلهي الوحيد الذي يتفق تماماً مع العلم الحديث.

نقد العهد القديم The Old Testament

يبدأ بوكاي أولاً بتقديم نقد نصي للعهد القديم من خلال متابعته لتطور تدوين الكتاب المقدس، ومختلف التصحيحات والتعديلات والتنقيحات، إضافة إلى التغييرات التي حدثت في النص سواء المتعمدة أو تعود لأخطاء بشرية في الترجمة والاستنساخ. ينفي بوكاي أن يكون العهد القديم كتاباً مقدساً بل أنه كان "قبل أن يكون مجموعة أسفار، تراثاً شعبياً لا سند له إلا الذاكرة، وهي العامل الوحيد الذي

اعتمد عليه في نقل الأفكار، وكان هذا التراث يُغنّى".[٣٩] ويدعم رأيه هذا بنظرية إدموند جاكوب Edmond Jacob حول الظروف التاريخية والاجتماعية التي مر بها بني إسرائيل، والتي انعكست في أناشيدهم الدينية. فقد كانو يغنّون في مختلف المناسبات: أغاني الطعام وأغنية الاحتفال بنهاية الحصاد، وأناشيد العمل مثل (نشيد البئر) المشهور (عدد ٢١: ١٧)، وأناشيد الزواج مثل (نشيد الإنشاد) وتراتيل الحداد وأناشيد الحرب وهي كثيرة في العهد القديم ومن بينها (ترنيمة ديبورا) (قضاة ٥: ١-٣٢). وفيها تترنم بنصر إسرائيل الذي أراده يهوه في نهاية حرب مقدسة قادها بنفسه (عدد ١٠: ٣٥). وهناك أيضاً الحِكَم والأمثال (سفر الأمثال، أمثال وحكم الكتب التاريخية المقدسة)، وأقوال البركات واللعنات والقوانين التي يسنها الأنبياء للبشر. ويلاحظ جاكوب أن تناقل هذه الأقوال كان يتم إما عن طريق الأسرة، وإما عن طريق المعابد في شكل روايات لتاريخ شعب الله المختار. إن الوظيفة الأسطورية في الرواية لم تعبأ بما يتعلق بموضوعات وعصور كان تاريخها معروفاً بشكل سيء. ويستنتج جاكوب: يحتمل أن ما يرويه العهد القديم عن موسى والآباء الأولين لا يتفق إلا بشكل تقريبي مع المجرى التاريخي للأحداث. ولكن الرواة كانوا يعرفون، حتى في هذه المرحلة من النقل الشفهي، كيف يضيفون الأناقة والخيال حتى يربطوا بين أحداث شديدة التنوع. وقد نجحوا في تقديم هذه الأحداث المختلفة في شكل حكاية لما حدث في أصل العالم والإنسان. ويستطيع العقل النقدي أن يراها، في نهاية الأمر، معقولة بشكل كاف."[٤٠]

يؤيد بوكاي هذه نظرية جاكوب ليستنتج أن "هناك من الأسباب ما يسمح بأن الكتابة قد استخدمت لنقل التراث والحفاظ عليه، وذلك بعد استقرار الشعب اليهودي بأرض كنعان في نهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد". ثم يقارن بوكاي بين روايتين للوصايا العشر المشهورة وردتا في العهد القديم، حيث وجد اختلافات واضحة بين النص الوارد في رواية (سفر الخروج ٢٠: ١-١٢) والنص الآخر الوارد في (سفر التثنية ٥: ١-٣٠).

يعتقد بوكاي أن العهد القديم هو "مجموعة أسفار لا تتساوى في الطوع وتختلف في النوع، كُتبت على مدى يربو على تسعة قرون، وبلغات مختلفة، واعتماداً على التراث المنقول شفوياً. وقد صُحّحت وأُكملت أكثرية هذه الأسفار، بسبب أحداث حدثت، أو بسبب ضرورات خاصة، وفي عصور متباعدة أحياناً".[41]

ويقدّم بوكاي تطوراً تاريخياً Chronology لهذه الأسفار من أجل تحديد زمن تدوينها وعلاقتها بالظروف التاريخية والسياسية والأوضاع الاجتماعية والثقافية للشعب اليهودي خلال تلك القرون التسعة، و(التقسيم من عندنا):

١- أن أولى المدونات تتمثل في الأدب الثري الذي ازدهر في بداية المملكة الإسرائيلية أي نحو القرن الحادي عشر قبل الميلاد، ففي هذا العصر ظهرت في البلاط الملكي هيئة الكتبة التي تتكون من مثقفين لا يقتصر دورهم على مجرد الكتابة والتدوين. هذه الكتابات تتألف بمجملها من أناشيد، ونبوءات يعقوب وموسى، والوصايا العشر، والنصوص التشريعية عامة التي حددت تقليداً دينياً قبل سن القوانين. كل هذه النصوص تكوّن قطعاً متفرقة في مختلف مجموعات العهد القديم.

٢- المرحلة الثانية تبدأ ربما في القرن العاشر قبل الميلاد، حيث تم تحرير النص المعروف بالرواية اليهوية، والتي أطلق عليها هذا الإسم لأن اسم الله فيها يهوه Yahva ، التي شكّلت فيما بعد بنية الأسفار الخمسة التي عُرفت باسم أسفار موسى الخمسة. وقد أضيفت إلى هذا النص بعد ذلك الرواية المعروفة بالألوهيمية، لأن اسم الله فيها ألوهيم Olihem، كما أضيفت إليه أيضاً الرواية المعروفة بالكهنوتية، لأنها صدرت عن كهنة معبد القدس. ويعالج النص اليهوي الأول الفترة من أصل العالم وحتى موت يعقوب. وهو نص صادر عن مملكة الجنوب الإسرائيلية.

٣- مرحلة تمتد من نهاية القرن التاسع وحتى أواسط القرن الثامن قبل الميلاد، حيث تكوّن وذاع فيها النفوذ النبوي مع إليا واليشع. وكتابهما موجود. وتلك أيضاً فترة النص الألوهيمي للتوراة الذي يعالج فترة زمنية محددة بالنسبة إلى النص

اليهوي: فهذا النص يكتفي برواية الأحداث الخاصة بإبراهيم ويعقوب ويوسف. ويرجع سفرا يشوع والقضاة إلى تلك الفترة.

٤- أما القرن الثامن قبل الميلاد فهو عصر الأنبياء عاموس وهوشع في إسرائيل وأشعيا وميخا في مملكة الجنوب.

٥- وبالإستيلاء على السامرة عام ٧٢١ ق.م انتهت مملكة إسرائيل. واستقبلت مملكة الجنوب ميراثها الديني. ويحتمل أن مجموعة الأمثال تنتمي إلى ذلك العصر، الذي يتسم على وجه خاص باتحاد نصي التوراة اليهوي والألوهيمي في مجلد واحد، وبهذا تشكل ما يُعرف بالتوراة. كما يحتمل أن يرجع تاريخ تحرير سفر التثنية إلى هذا العصر أيضاً.

٦- ويلتقي حكم يشوع، في النصف الثاني من القرن السابع قبل الميلاد، مع بدايات النبي أرميا. ولكن مؤلف هذا الأخير لم يتخذ شكله النهائي إلا بعد ذلك العصر بقرن.

٧- أما رسائل صفنيا وناحوم وحبقوق فيرجع تاريخها إلى ما قبل النفي الأول إلى بابل عام ٥٩٨ ق.م . وكان حزقيال يمارس النبوة أثناء هذا النفي. ثم سقطت القدس في ٥٨٧ ق.م. هذا الحديث يسبق بداية النفي الثاني الذي امتد حتى عام ٥٣٨ ق.م.

٨- أما كتاب حزقيال، وهو آخر نبي عظيم ونبي المنفى أيضاً، فإنه لم يدوّن في شكله الحالي إلا بعد موته. وقد دونه الكتبة وهم الذين أصبحوا ورثته الروحيين. وقد قام نفس هؤلاء الكتبة بتدوين رواية ثالثة لسفر التكوين واسمها الرواية الكهنوتية.وهي الرواية التي تناولت القسم الخاص بالخلق والذي يمتد حتى موت يعقوب.

٩- وهكذا ادخل نص ثالث على النصين اليهوي والألوهيمي في التوراة. وهناك تشابك في هذا النص مع الكتب التي دونت تقريباً قبل ذلك بأربعة قرون وبقرنين. في هذا العصر أيضاً ظهر سفر المراثي.

١٠- وانتهى النفي إلى بابل بأمر سيروس عام ٥٣٨ ق.م. فعاد اليهود إلى فلسطين، وأعيد بناء معبد القدس. واستؤنف النشاط النبوي، ومن هنا كانت كتب حجاي وزكريا وأشعيا الثالث وملاخي ودانيال وباروك (وقد كتب هذا الأخير باليونانية).

١١- والفترة التي تلت النفي هي أيضاً فترة كتب الحكمة: حُرّر كتاب الأمثال نهائياً في ٤٨٠ ق.م، وحُرر سفر أيوب في القرن الخامس قبل الميلاد تقريباً.

١٢- كما يرجع تاريخ سفر الجامعة إلى القرن الثالث قبل الميلاد. وذلك أيضاً هو عصر سفر نشيد الأنشاد، وكتابي أخبار الأيام الأول والثاني، وكتب عزرا ونحميا.

١٣- أما كتاب بن سيراخ فقد ظهر في القرن الثاني قبل الميلاد.

١٤- وأما سفر الحكمة لسليمان وسفرا المكابيين فقد كتبوا قبل قرن من ميلاد المسيح.

١٥- وأسفار راعوث وأستير ويونان فيصعب تحديد تاريخها، وهي مثل سفري طوبيا ويهوديت. وكل هذه المعلومات معطاة تحت تحفظات التعديلات اللاحقة، لأن كتب العهد القديم لم تتخذ هيئتها الأولى إلا قبل قرون من ميلاد المسيح. ولم تكتسب شكلها النهائي إلا في القرن الأول بعد المسيح كما يرى الكثيرون.[٤٢]

بعد هذا العرض التاريخي والنقدي يصل بوكاي إلى النتيجة التالية: "وعلى ذلك يبدو العهد القديم صرحاً أدبياً للشعب اليهودي منذ أصوله وحتى العصر المسيحي. ولقد تم تدوين وإكمال ومراجعة الأسفار التي يتكون منها فيما بين القرن العاشر والقرن الأول قبل الميلاد".[٤٣]

وقام بوكاي بدراسة العهد القديم على ضوء العلم الحديث ليتأكد من مطابقته له أم لا. وأخذ سفر التكوين ليفحص نصوصه لأنها تقدم أوضح الأدلة على تعارض العهد القديم مع مكتشفات العلم الحديث. إذ ركز على ثلاثة نقاط أساسية:

١- مناقشة رواية الخلق ومراحل خلق الكون، حيث يظهر التناقض مثلاً بخلق الشمس والقمر بعد خلق الأرض، وبظهور النباتات قبل خلق الشمس، وظهور الطيور قبل ظهور الحيوانات البرية، وتناقض الروايات فيما بينها.

٢- تاريخ خلق العالم وتاريخ ظهور البشر على الأرض، حيث ينتقد التقويم اليهودي الذي يصر على أن خلق العالم بدأ حوالي ٥٧٦٦ عاماً. وهو زمن ضئيل جداً قياساً بعمر النجوم والكواكب، حيث يقدر عمر المجموعة الشمسية بأربع مليارات ونصف من السنوات. ثم يستعين بوكاي بالمعلومات التي يذكرها العهد القديم بصدد أعمار كل واحد من الأنبياء، بدأ بآدم إلى إبراهيم الذي ولد بعد ١٩٤٨ عاماً بعد خلق آدم، وأن نوح ولد بعد ١٠٥٦ عاماً بعد خلق آدم. ويستنتج بوكاي أن هذه الأرقام بعيدة جداً عن التاريخ التقريبي لعمر الإنسان، لأن أقدم الآثار البشرية تعود إلى مئات الألوف من السنين.[٤٤]

٣- قصة الطوفان، حيث يكتشف وجود تناقضات صارخة في تفاصيل الطوفان. فالرواية اليهوية تقول أن الطوفان استمر أربعون يوماً، في حين يقول النص الكهنوتي مائة وخمسون يوماً. كما أن سفر التكوين يذكر أن الطوفان عم كل الجنس البشري. وأن كل الكائنات الحية التي خلقها الله قد غرقت وماتت حسب هذه الرواية، وأن البشرية تكون قد أعادت تكوين نفسها ابتداءاً من أولاد نوح وزوجاتهم، بحيث إنه عندما يولد إبراهيم بعد ذلك بثلاثة قرون تقريباً، فإنه يجد الإنسانية قد أعادت تكوين نفسها في مجتمعات. كيف يمكن إعادة البناء هذه أن تتم في زمن قليل إلى هذا الحد؟ إن هذه الملاحظة البسيطة تنزع عن النص أية معقولية.

من جانب آخر فإن حدوث الطوفان (٢١٠٠ ق.م) يتزامن مع تاريخ الفترة الوسطى الأولى قبل الأسرة الحادية عشرة في مصر، وأسرة أور الثالثة في بابل. ومن المعروف جيداً أنه لم يحدث انقطاع في هذه الحضارات، وبالتالي لم يجري قتل البشرية برمتها كما تقول التوراة.[٤٥]

شكلت دراسات ونقد موريس بوكاي مصدراً يقتبس منه الباحثون والدعاة والكتّاب المسلمون في العالم الإسلامي، وكذلك المفكرون الغربيون المسلمون في الغرب.[٤٦]

مثل بقية العلماء المسلمين، يعتقد المفكرون الغربيون المسلمون أن الأناجيل المسيحية (وهي إنجيل متى ولوقا ومرقس ويوحنا) قد تعرضت لسلسلة من التحريف والإضافة والحذف والتعديل والتصحيح. وتعود هذه التغييرات إلى أسباب ودوافع مختلفة كالخلافات الطائفية بين الكنائس المسيحية، بحيث أن كل كنيسة أو جماعة مسيحية اتسعت لتقوية وضعها وإثبات أنها تمثل المسيحية الحقيقية. وقد أدت هذه التغييرات في النصوص الإنجيلية إلى تحريم تداول قسم من الأناجيل، أو إنكار سريان بعضها أو الطعن بموثوقية الأخرى. ويبذل المفكرون المسلمون جهوداً من أجل إثبات أن الأناجيل المقدسة ليست صحيحة، ولذلك فإنها لا تمثل رسالة عيسى الصحيحة. هذا الموقف أدى إلى إشكالية لا يمكن تفاديها، فمن جهة يعتقدون أنها غير موثوق بها، ومن جهة أخرى يحتجون بها عندما يستخدمونها دليلاً لإثبات مناقشاتهم. من خلال دراسته العميقة للأناجيل الأربعة، يسلط موريس بوكاي الضوء على القضايا التالية:

الجماعة اليهودية ـ المسيحية الأولى Judeo - Christian

وهي مجموعة من اليهود الذين آمنوا برسالة عيسى، وتؤمن بتعاليمه وتمارس شعائرها بعد غيابه. ولذلك انفصلت عن مجموعة بولس، كما أن بولس قد اصطدم بهم بسبب تنازله للمنتمين الجدد إلى المسيحية، وإعفائهم من الطهارة ومراعاة الراحة يوم السبت وديانة المعبد. وهي أمور كان يعتبرها بالية، وأنه يجب على المسيحية أن تتحرر من انتمائها السياسي والديني إلى اليهودية، حتى تفتح ذراعيها لغير اليهود. يقول بوكاي أن "اليهود-المسيحيين ظلوا "يهوداً مخلصين"، وهم يعتبرون بولس خائناً. وتصفه وثائق يهودية ـ مسيحية بالعدو، وتتهمه بتواطؤ تكتيكي. ولكن اليهودية ـ المسيحية كانت تمثل حتى عام ٧٠م غالبية الكنيسة. وكان بولس منعزلاً في ذلك الوقت. وكان رئيس الجماعة جاك قريب المسيح. وكان معه في البداية بطرس ثم يوحنا. ويمكن اعتبار جاك كعمود اليهودية ـ المسيحية الذي ظل

عن إرادة، ملتزماً بخط اليهودية أمام المسيحية البولسية. وكان الساحل السوري ـ الفلسطيني، من غزة إلى إنطاكية، يهودياً ـ مسيحياً، كما تشهد بذلك أعمال الرسل والكتابات الكليمنتية. وفي آسيا الصغرى (تركيا) فوجود اليهود-المسيحيون تشهد به رسائل بولس إلى الغلاطيين (أهل غلاطية) والكولوسيين (أهل كولوسي). تعرضت هذه الطائفة إلى اضطهاد بولس وجماعته، وانحسرت عن المسرح التاريخي شيئاً فشيئاً بعد انتصار المسيحية البولسية عليها، وجرى استبعاد جميع كتبها ووثائقها من التداول بين المسيحيين. يتحدث الكاردينال دانيلو Daniélou عن نهايتهم كما يلي:

"بانقطاع اليهود ـ المسيحيين عن الكنيسة الكبرى، التي تحررت تدريجياً من روابطها اليهودية، سرعان ما فنوا في الغرب. ولكن يمكن اقتفاء آثارهم من القرن الثالث إلى القرن الرابع في الشرق، وخاصة في فلسطين والجزيرة العربية والأردن وسوريا والعراق. وقد امتص الإسلام بعضهم، وهوجزئياً وريث لهم، وتحالف البعض الآخر مع أرثوذكسية الكنيسة الكبرى مع الاحتفاظ بخلفية ثقافية سامية. وهناك شيء منهم ما زال متشبثاً بالكنيستين الأثيوبية والكلدانية". [٤٧]

بولس هو مؤسس المسيحية

يعتبر بولس الرسول مؤسس المسيحية الحالية والتي لا علاقة لها بتعاليم عيسى. "إذ كان بولس من أكثر وجوه المسيحية موضعاً للنقاش... فذلك لأنه قد كوّن المسيحية على حساب أولئك الذين جمعهم المسيح حوله لنشر تعاليمه. ولما لم يكن قد عرف المسيح في حياته، فقد برر لشرعية رسالته بتأكيده أن المسيح بعد قيامته قد ظهر له على طريق دمشق. ومن المسموح به أن نتساءل ما كان يمكن للمسيحية أن تكون عليه دون بولس". [٤٨]

مؤلفو الأناجيل لم يكونوا من الحواريين

لم يكن أي واحد من مؤلفي الأناجيل شاهد عين على الأحداث التي كتب عنها. ولم يكن أي منهم أحد حواريي عيسى (ع)، ولكنهم دونوا ما سمعوه من

روايات، وما نُقل إليهم شفوياً. قام موريس بوكاي بدراسة تفصيلية لسيرة حياة كتبة الأناجيل الأربعة (متى ولوقا ومرقس ويوحنا) بهدف إثبات رأيه هذا. واستخدم في هذا البحث المصادر المسيحية، إضافة إلى دراسة نصوص الأناجيل نفسها، تدعم رأيه. فيما يتعلق بإنجيل متى Matthew يقول "تحت يونانية الثوب يكمن الكتاب يهودياً لحماً وعظماً وروحاً، وهو يحمل آثار اليهودية، ويتسم بسماتها المميزة...إن الكاتب يهودي، فمفردات كتابه فلسطينية، أما التحرير فيوناني... إنه يخاطب أناساً، وإن كانوا يتحدثون اليونانية، فإنهم يعرفون العادات اليهودية واللغة الآرامية. إن الكاتب معروف بمهنته، وأنه متبحر في الكتب المقدسة والتراث اليهودي، وأنه يعرف ويحترم رؤساء شعبه اليهودي، وإن أغلظ في خطابه لهم. كما أنه أستاذ في فن التدريس، وفي إفهام أقوال المسيح لمستمعيه مع تأكيده الدائم على النتائج العملية لتعاليمه. وأنه يتفق جيداً مع ملامح يهودي متأدب اعتنق المسيحية. وهو معلم حاذق (يخرج من كنزه جديداً وقديماً) كما يشير إلى هذا إنجيله نفسه (متى ١٣ :٥٢). وهذه الصورة بعيدة كل البعد عن صورة الموظف البيروقراطي (جابياً بمكتب الجمارك أو ضرائب المرور) بكفر ناحوم الذي يطلق عليه مرقس ولوقا اسم ليفي،والذي أصبح واحداً من حواريي المسيح الإثنى عشر".[٤٩]

ويرى بوكاي، استناداً إلى كولمان Culmann، أن مرقس Mark لا يُعتبر تلميذا للمسيح. هناك إشارات كثيرة في العهد الجديد تتحدث عن رجل اسمه (يوحنا ويُلقّب بمرقس). ولكن هذه الفقرات لا تذكر أنه مؤلف إنجيل، وحتى نص مرقس نفسه لا يشير إلى أي مؤلف. إن فقر المعلومات الخاصة بهذه النقطة قد قادت المفسرين إلى أن يأخذوا بتفاصيل تبدو وهمية على أنها عناصر ذات قيمة ومنها ما يلي (فبحجة أن مرقس هو المبشر الوحيد الذي سرد في روايته عن آلام المسيح حادثة شاب كان يلبس إزاراً على عريه، وترك الإزار وهرب عرياناً عندما شُرع في الإمساك به) (مرقس ١٤: ٥١-٥٢)، استنتج البعض أن هذا الشاب قد يكون مرقس (التلميذ الأمين الذي يحاول أن يتبع السيد). إن هناك كثيراً من تراكيب الجمل تدعم الفرض القائل أن مؤلف هذا الإنجيل يهودي الأصل، ولكن وجود المناحي اللغوية

اللاتينية قد يوحي بأنه قد كتب إنجيله من روما. فهو بالإضافة إلى هذا، يتوجه بالخطاب إلى مسيحيين لا يعيشون في فلسطين، ويعتني بشرح التعبيرات الآرامية التي يستخدمها في حديثه إليهم. ثم يستنتج بوكاي: الواقع، أن التراث قد أراد أن يرى في مرقس رفيقاً لبطرس في روما، وذلك اعتماداً على نهاية رسالة بطرس الأولى (إذا ما كان هذا الأخير هو فعلاً كاتب هذه الرسالة)... إن إنجيل مرقس، من هذه الزاوية، يكون قد دُوّن بعد موت بطرس أي على أكثر تقدير بين ٦٥م و ٧٠م حسب الترجمة المسكونية، وفي حوالي ٧٠م حسب كولمان. ويظهر من النص نفسه عيباً رئيسياً أولياً لا جدال فيه: لقد دُوّن بلا اهتمام بالتعاقب الزمني للأحداث. وهو كما يقول الأب روجي Roguet إن مرقس كاتب غير حاذق، وأكثر المبشرين ابتذالاً. فهو لا يعرف أبداً كيف يحرر حكاية.[٥٠]

أما لوقا Luke فهو (كاتب حوليات) و(روائي حقيقي)، حسب ما ينقل بوكاي عن باحثين مسيحيين. ينبهنا لوقا نفسه في ديباجته الموجهة لثاوفيلس Theophilus إلى أنه، بعد الآخرين الذين كتبوا قصصاً عن المسيح، سيكتب بدوره حكاية عن نفس الأحداث مستخدماً روايات ومعلومات شهود العيان –وذلك يعني أنه ليس واحداً منهم- بالإضافة إلى المعلومات القادمة من مواعظ الحواريين. من السطور الأولى يستطيع القارئ أن يميز ما يفصل لوقا عن مرقس، هذا الكاتب الغث. إن إنجيل لوقا عمل أدبي، لا يُجادل، كُتب بلغة يونانية كلاسيكية راقية، تخلو من الغلظة. كان لوقا أديباً وثنياً آمن بالمسيحية، واتجاهه بالنسبة إلى اليهود يتضح مباشرة. فهو يحذف من إنجيله أكثر الآيات اليهودية عند مرقس، ويُبرز كلمات المسيح في مواجهة كفر اليهود، وعلاقاته الطيبة مع السامريين الذين يمقتهم اليهود.[٥١] يطرح بوكاي السؤال التالي: من هو لوقا؟ لقد أراد بعضهم التعرف على هويته في شخصية الطبيب الذي يحمل اسم لوقا، والذي يذكره بولس في بعض رسائله. وتلاحظ الترجمة المسكونية أن (بعضهم قد رأى تأكيداً لمهنة الطب التي كان المؤلف يمارسها وذلك بسبب دقة وصف المرض). وهذا تقدير مبالغ فيه تماماً. إذ أن لوقا لا يعطي (أوصافاً) من هذا النوع إذا شئنا الدقة [لاحظ أن بوكاي نفسه

طبيب]، والمفردات التي يستخدمها هي مفردات أي إنسان مثقف في هذا العصر. لقد كان هناك لوقاما قد رافق بولس في رحلاته، فهل هو نفس الشخص؟

يمكن تقدير تاريخ إنجيل لوقا بالنظر إلى عدة عوامل. فقد استعان لوقا بإنجيلي مرقس ومتى. وكما تقول الترجمة المسكونية فيبدو أنه قد عايش حصار القدس وتدميرها تحت جيوش تيتوس Titus عام ٧٠م. وعلى ذلك يكون هذا الإنجيل لاحقاً على ذلك التاريخ. ويحدد النقاد الحاليون غالباً تاريخ تدوينه ما بين ٨٠-٩٠م.[٥٢]

فيما يتعلق بيوحنا John يرفض بوكاي النظرة التقليدية السائدة بين المسيحيين التي ترى أنه :ابن زبيدي Zebedee، وأخو جاك، وأنه المبشر الذي تُعرف عنه تفاصيل كثيرة، وتُعرض في الكتب المبسطة العامة. وتصوره الإيقونات الشعبية واقفاً بجوار المسيح، مثلما كان حاضراً في العشاء الأخير. فمن ذا الذي يتصور أن إنجيل يوحنا ليس من مؤلف يوحنا الحواري ذي الصورة المنتشرة إلى هذا الحد لدى العامة؟ إن الإمضاء الوحيد الصريح في كل إنجيل يوحنا يبدو وكأنه (إمضاء لشاهد عيان) يرد في الفقرة (يوحنا ١٩ :٣٥)، ولكن المفسرين يعتقدون أنها فقرة مضافة بلا شك. كما أن الترجمة المسكونية للكتاب المقدس تحدد أن غالبية النقاد لا تأخذ بالفرض القائل بتحرير قام به يوحنا الحواري،وإن كان ذلك احتمالاً غير مستبعد رغم كل شيء. إن كل شيء يدفع للإعتقاد بأن النص المنشور حالياً (أي إنجيل يوحنا) ينتمي إلى أكثر من كاتب واحد. فيحتمل أن الإنجيل، بشكله الذي نملكه اليوم، قد نشر بواسطة تلامذة المؤلف الذين أضافوا الإصحاح ٢١. كما أضافوا ولاشك بعض الحواشي (مثل يوحنا ٤: ٢ وربما أيضاً ٤: ١، ٤: ٤٤، ٧: ٣٧ب، ١١: ٢، ١٩: ٣٥). أما فيما يختص بالمرأة الزانية (يوحنا ٧: ٥٣ إلى ٨: ١١) فالكل يتفق على الاعتراف بأن هذا النص مجهول الأصل، أُلحق فيما بعد.[٥٣]

الأناجيل الأربعة ليست وحياً إلهياً

يرد بوكاي الفكرة التي تتضمن أن الأناجيل الأربعة تمثل وحياً إلهياً أو حتى أنها كُتبت بإلهام إلهي. إذ يرفض الفقرة الواردة في الدستور العقائدي الصادر عن

المجمع الثاني للفاتيكان الذي أعد في الفترة ١٩٦٢-١٩٦٥، والتي تعتبر الأناجيل المتداولة شهادة حقيقية عن حياة وتعاليم المسيح، وأن مؤلفيها كتبوا ما أمرهم به المسيح، وبوحي من الله، حيث تنص على أنهم (نقلوا إلينا بأنفسهم،والناس الذين يحيطون بهم، وبتأثير من الوحي الإلهي للروح، كتابات هي أساس الإيمان، ونعني بالأناجيل الأربعة متى ومرقس ولوقا ويوحنا) و ٠إن كنيستنا الأم المقدسة قالت وتقول بحزم وثبات دائمين أن هذه الأناجيل الأربعة، التي تؤكد تاريخيتها دون أي تردد، تنقل بشكل أمين فعلاً أقوال وأفعال المسيح طيلة حياته). ويعزز بوكاي وجهة نظره برأي أكثر مائة مفسر للعهد الجديد قاموا بالتعليق على الترجمة المسكونية، كاثوليك وبروتستانت، حيث يختلف رأيهم بهذه المسألة بشكل متميز عما ورد في وثيقة الفاتيكان. إذ يرون أن الأناجيل "تشكل تراثاً شفهياً بتأثير تبشير تلامذة المسيح ومبشرين آخرين، وأن بقاء هذه العناصر التي نجدها أخيراً في الأناجيل بفضل التبشير والطقوس وتعاليم المؤمنين، ثم إمكانية التجسيد المبكر في شكل مكتوب لبعض تحديدات الإيمان ولبعض أقوال المسيح وراويات آلامه على سبيل المثال، ثم استعانة المبشرين بهذه الأشكال المكتوبة المتنوعة كاستعانتهم بمعطيات التراث الشفهي حتى يكتبوا نصوصاً (تتكيف مع مختلف الأوساط، وتستجيب لاحتياجات الكنائس، وتعبّر عن تأمل في الكتاب المقدس، وتصحح الأخطاء، وتردّ بهذه المناسبة على حجج الخصوم. بهذا الشكل جمع ودَوّن المبشرون، كلّ حسب وجهة نظره، ما قد أعطتهم إياه الأقوال الشفهية المتوارثة).[٥٤]

بعد ذلك يعقّب بوكاي بقوله: "الأناجيل إذن نصوص (تتكيف مع مختلف الأوساط وتستجيب لاحتياجات الكنائس...)، وواضح تماماً أن التصريح المسكوني وهذه المواقف التي اتخذت منذ عهد قريب يضعاننا بين دعاوى متناقضة. إذ لا يمكن التوفيق بين تصريح الفاتيكان الثاني الذي يقول (إننا نجد في الأناجيل نقلاً أميناً لأفعال وأقوال المسيح) وبين وجود متناقضات في هذه النصوص، وأمور غير معقولة، واستحالات مادية، ودعاوى معاكسة لأمور تم التحقق من صحتها".[٥٥] ثم يستنتج: وعلى العكس من ذلك، فإذا نظر القارئ إلى الأناجيل على أنها تعبير عن

وجهات النظر بجامعي التراث الشفهي المنتمي إلى مختلف الجماعات، وإذا نظر إليها القارئ على أنها (كتابات ظرفية أو خصامية)، فإنه لن يندهش عندما يجد في الأناجيل كل هذه العيوب التي هي علامة صنع الإنسان في مثل هذه الظروف. قد يكون جامعو النصوص هؤلاء مخلصين تماماً بالرغم من أنهم يسردون أموراً لا يشكون في عدم صحتها، عندما يقدمون لنا روايات تتناقض مع روايات كتاب آخرين، أو عندما يقدمون روايات عن حياة المسيح بحسب نظرة مختلفة تماماً عن نظرة الخصم، وذلك لأسباب تتعلق بالتنافس الديني بين جماعة وأخرى. وقد رأينا أن السياق التاريخي يتفق مع هذه الطريقة الأخيرة في تصور الأناجيل، فالمعطيات التي نملكها عن النصوص نفسها تدعم هذا كلياً".[٥٦]

متناقضات الأناجيل الأربعة

بهدف إثبات أن الأناجيل لا تعود إلى نفس المصدر أو أنها وحياً إلهياً، بذل بوكاي جهداً لتوضيح هذه المسألة من خلال رصد التناقضات سواء منها في نفس النص أو في المعنى الذي تتضمنه. ففيما يختص بالاختلافات النصية، يناقش بوكاي بعض المسائل مثل:

١- يختلف إنجيل يوحنا جداً عن الأناجيل الثلاثة الأخرى. فهو يختلف في ترتيب وفي اختيار الموضوعات والروايات والخطب، وبه اختلافات أسلوبية وجغرافية وأخرى خاصة بالتعاقب الزمني للأحداث، بل إنه يحتوي على اختلاف في الرؤية العقائدية (اللاهوتية).[٥٧]

٢- إن نصوص ثلاثة أناجيل تختلف بشكل ملحوظ عن بعضها البعض. فقد كشفت الدراسات المقارنة أن الآيات المشتركة بين أناجيل متى ومرقس ولوقا هي كالتالي:

- آيات مشتركة بين الأناجيل الثلاثة: متى ومرقس ولوقا: **٣٣٠** آية فقط
- آيات مشتركة بين إنجيلي: متى ومرقس: ١٧٨ آية
- آيات مشتركة بين إنجيلي: مرقس ولوقا: ١٠٠ آية

- آيات مشتركة بين إنجيلي: متى ولوقا: ٢٣٠ آية

أما الآيات التي يختص بها كل إنجيل عمن سواه فهي كالتالي:

متى ٣٣٠ آية

مرقس ٥٣ آية

لوقا ٥٠٠ آية

٣- هناك اختلاف كبير فيما يتعلق بنسب عيسى (ع) والتي أختص بإيرادها إنجيلي متى ولوقا، دون الآخرين. قام بوكاي بإجراء مقارنة بين شجرة نسب عيسى (ع) الواردة في إنجيل متى، ابتداءً بإبراهيم (ع) وانتهاءً بعيسى (ع) مروراً بزوج مريم يوسف بن يعقوب، الذي اعتبره الإنجيل والده، وبين شجرة النسب الواردة في إنجيل لوقا التي تبدأ بعيسى (وهو كان على ما يُظن ابن يوسف بن هالي)، إلى أن تنتهي بآدم (ع). في البداية يعتبر بوكاي هذا النسب من نسج الخيال الإنساني، الذي ألهم كتبة سفر التكوين في القرن السادس قبل الميلاد في موضوع أنسال البشر الأول، وهو أيضاً الذي ألهم متى ولوقا بالنسبة إلى ما يستلهمه هذان الكاتبان من العهد القديم. ثم يستنتج: يجب ملاحظة أن هذين النسبين من جهة الرجال معدوم المعنى فيما يتعلق بالمسيح. ولو كان من الضروري إعطاء المسيح نسباً، وهو وحيد مريم (أمه)، وليس له أب بيولوجي، فيجب أن يكون ذلك النسب من جهة مريم فقط.[٥٨]

٤- يتضمن كل واحد من الأناجيل الأربعة عدداً كبيراً من أوصاف الأحداث ربما تكون فريدة لكل إنجيل، أو مشتركة مع بعضها إن لم يكن كلها. وكثيراً ما يدهش المسيحيون عندما يكتشفون وجود هذه المتناقضات بين الأناجيل. فقد كرر على مسمعهم وبكثير من التأكيد أن كتاب الأناجيل كانوا شهوداً عيان على الأحداث التي أخبروا عنها.

من هذه التناقضات هي روايات العشاء الأخير Last Supper وما حدث في عيد الفصح Passion. فإنجيل يوحنا يقول بوقوع هذا العشاء قبل عيد الفصح. أما الأناجيل الأخرى فتقول أنه حدث أثناء عيد الفصح نفسه. وعندما ندرك أهمية عيد الفصح في الطقوس اليهودية، والأهمية التي اكتسبها هذا العشاء الذي ودع فيه المسيح حوارييه،

فكيف يمكن تصور أن التراث الذي نقله المبشرون فيما بعد، قد نسي زمن هذا العشاء بالنسبة إلى عيد الفصح؟

وبشكل عام فإن الروايات تختلف حول رواية العشاء الأخير بحسب الأناجيل. فالعشاء الأخير للمسيح والآلام يحتلان في إنجيل يوحنا مساحة كبيرة تبلغ ضعف المساحة عند كل من مرقس ولوقا. ويزيد نص يوحنا بمقدار مرة ونصف على نص متى. ويسرد يوحنا خطبة طويلة للمسيح يخاطب بها تلامذته، حيث يحتل سرد هذه الخطبة أربع إصحاحات (من ١٤ إلى ١٧) في إنجيله. ولا تذكر الأناجيل الأخرى شيئاً عن هذه الخطبة. وعلى العكس يسرد متى ولوقا ومرقس صلاة المسيح لجيتسماني، في حين لا يشير يوحنا إليها.

ثم يذكر بوكاي أهم الاختلافات في النصوص الإنجيلية، والتي قام بها علماء مختصون بالكتاب المقدس. إذ يناقش رواية تأسيس القربان المقدس والتي غابت من إنجيل يوحنا، مع أنه يفترض بيوحنا أنه كان جالساً إلى جانب المسيح في لوحة العشاء الأخير. وفي ذلك العشاء بدأ تقديس الخبز والخمر اللذين يصبحان جسد ودم المسيح، حيث صار العمل الشعائري الكنسي الجوهري للمسيحية. إن الأناجيل الثلاثة الأخرى تتحدث عن هذا الفعل، لكن يوحنا لا يقول عنه كلمة واحدة.[٥٩]

ويتطرق بوكاي إلى تناقض آخر هو الاختلافات في رواية ظهور المسيح بعد قيامته. إذ لا تنطابق تماماً في الأناجيل الثلاثة المتوافقة (متى ومرقس ولوقا) قائمة النساء اللائي زرن القبر. فليس هناك إلا امرأة واحدة في إنجيل يوحنا وهي مريم المجدلية. ولكنها تتحدث بضمير الجماعة كما لو كانت لها رفيقات عندما تقول (لا نعرف أين وضعوه). كما يناقش مسألة عدد الذين رأوا المسيح بعد قيامته.[٦٠] وفيما يتعلق برواية صعود المسيح، لا يتحدث عنها سوى مرقس ولوقا، بينما سكت يوحنا ومتى عنها.[٦١]

يسرد يوحنا لوحده خطبة المسيح وهي آخر أحاديثه مع الحواريين، أي قبل القبض عليه، حسب الرواية المسيحية. وتعالج هذه الخطبة مسائل أساسية وآفاق مستقبل ذات أهمية بالغة، وهي مروضة بكامل العظمة والجلال اللذين يميزان هذا

المشهد لوداع المسيح لتلاميذه. كيف يمكن أن نشرح الغياب التام في أناجيل متى ومرقس ولوقا لرواية الوداع المؤثر الذي يحتوي على الوصية الروحية للمسيح؟

يعتقد بوكاي أن غياب هذه الخطبة في الأناجيل الثلاثة، هو أن الخطبة تتحدث عن مستقبل البشرية، واهتمام المسيح بهذا الأمر، معطياً إرشاداته وأوامره محدداً بشكل نهائي اسم المرشد الذي على الإنسانية أن تتبعه بعد اختفاء المسيح. إن نص إنجيل يوحنا -وهذا النص وحده- يسمّي وبشكل صريح هذا المرشد باسم يوناني هو Parakletos والذي أصبح بالفرنسية Paraclet. إن جاء ما نصه (إذا كنتم تحبونني فاحفظوا وصاياي. وأنا أطلب من الأب فيعطيكم معزياً آخر ليمكث معكم إلى الأبد، الروح القدس) (يوحنا ١٤: ١٥-١٦). ثم يناقش بوكاي مدلول لفظة (معزي) في اللغات اليونانية والفرنسية والإنكليزية، مستبعداً عبارة (الروح القدس) التي وردت بعده في أماكن أخرى، وتعتبر مضافة إلى النص، ثم يصل إلى نتيجة هي: ذلك يقودنا إلى أن نرى في الباراكليت Paraclet عند يوحنا كائناً بشرياً مثل المسيح يتمتع بحاستي السمع والكلام، وهما الحاستان اللتان يتضمنهما نص يوحنا بشكل قاطع. إذن فالمسيح يصرح بأن الله سيرسل فيما بعد كائناً بشرياً على هذه الأرض، ليؤدي الدور الذي عرفه يوحنا، ولنقل باختصار إنه دور نبي يسمع صوت الله ويكرر على مسامع البشر رسالته. ذلك هو التفسير المنطقي لنص يوحنا إذا أعطينا الكلمات معناها الحقيقي. إن وجود كلمتي (الروح القدس) في النص الذي لدينا اليوم، قد يكون نابعاً من إضافة لاحقة متعمدة تماماً، تهدف إلى تعديل المعنى الأول لفقرة تتناقض، بإعلانها بمجيء نبي بعد المسيح، مع تعاليم 'نائس المسيحية الوليدة التي أرادت أن يكون المسيح هو خاتم الأنبياء.[٦٢]

مشاكل ترجمة الكتاب المقدس

أدت ترجمة الكتاب المقدس من اللغات اليونانية والعبرية إلى اللاتينية في الماضي، ثم إلى اللغات الأوربية الحية حالياً، إلى حدوث كم هائل من الأخطاء بسبب التحريف والتصحيف وعدم الدقة أو ضعف الترجمة أو محدودية مفردات

اللغة المترجم إليها. يضاف إلى ذلك هناك مصاعب تواجه أي مترجم لأي كتاب عادي أو مقال عادي، فكيف بترجمة كتاب مقدس يتضمن أفكاراً وتعاليم وحكم وأحكام وقصص ومواعظ. إن المترجم قد يجد كلمات في لغة معينة ليس لها ما يقابلها في اللغة الأخرى، ولذلك يضطر للإستعاضة بغيرها قريبة منها حسب خبرته. وهذا الأمر يؤدي إلى تغير في معاني الجمل والعبارات والكلمات.

وإذا كان القرآن الكريم قد احتفظ بالنص العربي الأصلي الذي نزل على الرسول محمد (ص)، فإن الكتب المقدسة الأخرى تعاني من تغيّر النص الأصلي، وبالتالي معانيه، بسبب الترجمة. تتابع بربارا براون مشكلة ترجمة الكتاب المقدس، فتقول:

إن العهد القديم (التوراة) كان قد كتب أصلاً باللغة العبرية، ولكنه تُرجم في القرن الثالث قبل الميلاد إلى اليونانية لصالح اليهود الذين كانوا يعيشون خارج فلسطين (والذين كانوا يتكلمون اليونانية بدلاً من العبرية بشكل يومي). إن هذه الترجمة المسماة (السبعينية Septuagint) [وهي ترجمة يونانية قام بها ٧٢ عالماً يهودياً] قد ألحقت بالمخطوطات اليونانية للعهد الجديد في القرن الرابع الميلادي. وتُعرف هذه المخطوطات في الكتاب المقدس الآن باسم (قانون سينيتاكس Codex Sinaiticus) و (قانون الفاتيكان CodexVaticanus). وهما أقدم مخطوطات لاتزال باقية إلى هذا اليوم، ولا يوجد ما هو أقدم منها.

في القرن الرابع الميلادي قام القديس جيروم SaintJerome بترجمة الكتاب المقدس إلى اللاتينية. وبقيت اللاتينية لغة الكتاب المقدس حتى القرن السادس عشر، عندما ترجم رجال الإصلاح المسيحي أمثال جون وايكليف JohnWycliffe ووليم تايندال William Tyndale ومارتن لوثر Martin Luther الكتاب المقدس إلى لغات الشعوب الأوربية.

وظهرت ترجمات أخرى بسرعة. ففي نهاية القرن السادس عشر كانت هناك ترجمات عديدة ومختلفة للكتاب المقدس. الأمر الذي دعا الملك جيمس الأول KingJamesI في إنكلترا إلى تعيين لجنة من أربعة وخمسين عالماً لإصدار ترجمة

رسمية. درس أولئك العلماء كل الترجمات الموجودة أنذاك،وفي عام ١٦١١م أصدروا (ترجمة الملك جيمس للكتاب المقدس King James Version of Bible) والتي أصبحت المعيار بين المسيحيين لمئات السنين.

في القرن التاسع عشر قرر المسيحيون أن (يُحدّثوا) لغة (ترجمة الملك جيمس). ونشر جهدهم المسمى(بالترجمة الأمريكية القياسيةAmerican Standard Version). والمسيحيون الذين اشتغلوا في هذه الترجمة، لم يحدّثوا اللغة فحسب، بل أدخلوا تغييرات على النص نفسه:

١-اعترافاً بالتحريف القديم ـ واستناداً إلى أنه لم تكن موجودة في المخطوطات اليونانية للكتاب المقدس ـ قاموا بتغيير عبارة (الأب والابن وروح القدس) (رسالة يوحنا الأولى ٥: ٨) من ترجمة الملك جيمس إلى (والروح والماء والدم). [٦٣]

٢- أزيلت آية في (متى ١٧: ٢١) التي تصف النمو الروحي بالصلاة والصيام من الترجمة الأمريكية.وحُذفت كلمة(صيام) من آية مشابهة في إنجيل(مرقس ٩: ٢٩). [٦٤] ولشرح ذلك وضعت ملاحظة في ذيل الصفحة تقول (إن سلطات مختلفة، وبعضها قديم تُدخل الآية رقم ٢١).

٣- واعترافاً بتحريف آخر، فإن الآيات (يوحنا ٧: ٥٣ و ٨: ١-١١) وضعت بين أقواس ومعها ملاحظة تقول أن هذه الآيات (لا يمكن العثور عليها في المخطوطات الأكثر قدماً).

في عام ١٩٥٢ نشرت ترجمة أمريكية أخرى اسمها (الترجمة المنقحة القياسية Revised Standard Version) جاء في مقدمتها: (إن ترجمة الملك جيمس تنطوي على نواقص خطيرة... وهذه النواقص من الكثرة والخطورة بحيث تدعو إلى تنقيح). وفي الترجمة المنقحة القياسية أزيلت الآيات المتعلقة بصعود عيسى إلى السماء من (إنجيل مرقس ١٦: ٩-٢٠)، لأنها كما قيل مرة أخرى (لا يمكن العثور عليها في المخطوطات الأكثر قدماً).

وفي عام ١٩٨٩ تم إصدار (الترجمة المنقحة القياسية الجديدة) وهي تحديث للترجمة الصادر عام ١٩٥٢. وقد أعيدت إلى الظهور الآيات (مرقس ١٦: ٩-٢٠) مرة

أخرى. ربما لأن العديد من المسيحيين اعترضوا على حذف شيء من الإنجيل، فتم إرجاعها في الترجمة الأخيرة.[٦٥]

من الواضح أن نص الكتاب المقدس لم يشهد أخطاء بشرية غير متعمدة فحسب، بل هناك توجه نحو تحريف وتزوير النص من خلال التغيير والحذف والإضافة. وقد أقر مترجمو الكتاب المقدس الحديثون بأن بعض الآيات غير موجودة في المخطوطة اليونانية الأصلية التي تعتبر المصدر الوحيد للكتاب المقدس. وهذا يعني أنها أضيفت في عهود لاحقة. كما قام المترجمون المعاصرون بعملية تحريف مشابهة لما فعله أسلافهم المسيحيون القدماء. فقد قلموا بحذف إثني عشر آية من الإصحاح السادس من إنجيل مرقس عام ١٩٥٢ ثم أعادوها عام ١٩٨٩.

مصادر الأناجيل

إن وجود التناقضات في نصوص الأناجيل الأربعة قد دعا بعض العلماء إلى التدقيق في المصادر الأصلية التي أخذ منها كتبة الأناجيل، واستخدموها لتأليف أناجيلهم. يقول بوكاي: إن اللمحة التي أعطيناها عن الأناجيل والتي استخرجناها من الدراسة النقدية للنصوص تقود إلى الوصول إلى (مفهوم أدب مفكك تفتقر خطته إلى الاستمرار) ، (تبدو تناقضاته غير قابلة للحل)، كما تقول ألفاظ الحكم الذي أصدره المعلقون على الترجمة المسكونية للكتاب المقدس. يجب البحث عن المصادر التي نهل منها المبشرون لتحرير نصوصهم. كما يهم أيضاً دراسة ما إذا كان تاريخ النصوص، بعد استقرارها، قادراً على شرح بعض الصفات التي تقدمها في عصرنا.[٦٦]

ويمضي بوكاي في دراسته لتاريخ المصادر التي أخذ منها مؤلفو الأناجيل فيقول: من عصر آباء الكنيسة وحتى نهاية القرن الثامن عشر، مر ألف وخمسمائة عام دون إثارة أي مشكلة جديدة، مهما كانت، عن مصادر كتبة الأناجيل: كان هناك امتثال للتراث. وفي العصر الحديث فقد، وأمام هذه المعطيات، أدرك البعض أن كل مؤلف قد أنشأ رواية على طريقته الخاصة، وحسب وجهات نظره الشخصية مع

الاعتماد على المعلومات التي وجدها عند الآخرين. عندئذ علق الباحثون أهمية كبيرة على جمع مواد الرواية في التراث الشفهي للطوائف الأصلية من ناحية، وفي مصدر آرامي مشترك مكتوب لم يُعثر عليه من ناحية أخرى. وقد كان يمكن لهذا المصدر المكتوب أن يشكل كتلة صماء أو أن يتكون من مقتطفات كثيرة لروايات شتى، ربما تكون قد خدمت كل مبشر في تشييد نصه الأصلي.

ومنذ قرن تقريباً، قادت أبحاث أكثر تعمقاً إلى نظريات أكثر دقة، ازدادت تعقداً بمرور الزمن. وأول هذه النظرية هي النظرية المسماة بـ(مصدري هولتزمان) Holtzmann (١٨٦٣). وحسب هذه النظرية، فإن متى ولوقا قد استلهما مرقس من ناحية، ووثيقة مشتركة مفقودة اليوم من ناحية أخرى. يضاف إلى ذلك أن كلا من الكاتبين الأوليين كان يملك بحوزته مصدراً خاصاً. ثم ينقل اعتراض كولمان على هذه النظرية بأنها لا تعطي أهمية كافية للتراث الشفهي، ويبدو أنه رئيسي لأنه –وهو وحده- قد حفظ طيلة ثلاثين أو أربعين سنة أقوال المسيح والروايات الخاصة ببعثته. وحيث أن كل مؤلف لم يكن إلا المتحدث باسم الطائفة المسيحية التي ثبتت التراث الشفهي. ثم يستنتج بوكاي: بهذا نصل إلى فكرة أن الأناجيل، كما هي في حوزتنا اليوم، قد عكست صدى لما كانت الطوائف المسيحية الأولية تعرف عن حياة ورسالة المسيح، ولمعتقداتهم ومفاهيمهم اللاهوتية التي تحدث المؤلفون باسمها.[٦٧]

ويتناول بوكاي نظرية أخرى في النقد النصي حول مصادر الأناجيل، والتي قدمها الآباء بينوا Benoit وبومار Boismard الأستاذين بمعهد الكتاب المقدس بالقدس (١٩٧٢-١٩٧٣). تركز هذه النظرية على تطور النصوص على مراحل متعددة بالتوازي مع تطور التراث. وقد قاما برسم مخطط توضيحي معقد لتطور نصوص كل إنجيل، وعلاقته بالأناجيل والوثائق الأخرى التي أخذوا عنها. يتضمن المخطط وجود أربعة وثائق أساسية (أ، ب، ج، س) تمثل المصادر الأصلية للأناجيل، وصيغتين: وسيطة ونهائية، وهي:

الوثيقة (أ) جاءت من أوساط يهودية-مسيحية، وقد ألهمت متى ومرقس.

الوثيقة (ب) هي إعادة تفسير للوثيقة (أ)، استخدمتها الكنائس الوثنية-المسيحية. وقد ألهمت كل المؤلفين عدا متى.

الوثيقة (ج) ألهمت مرقس ولوقا ويوحنا.

الوثيقة (س) تكون معظم المصادر الشائعة بين متى ولوقا. إنها (الوثيقة المشتركة) في نظرية المصدرين المشار إليها من قبل هولتزمان.

يعقب بوكاي على فحوى هذه النظرية فيقول: إن نتائج هذا البحث الخاص بالكتاب المقدس على أهمية بالغة. فهي تثبت أن نصوص الأناجيل، التي لها تاريخ، تتمتع أيضاً بتاريخ ما قبل التاريخ Pre-history، أي أنها قد خضعت قبل ظهور الصيغ النهائية، لتعديلات وذلك في مرحلة الوثائق الوسيطة. ونتيجة كل هذا هو أننا لم نعد متأكدين مطلقاً من أننا نتلقى كلمة المسيح بقراءة الإنجيل. والأب بينوا يتوجه لقارئ الإنجيل ويحذره من هذا، ويقدم تعويضاً قائلاً: (إذا كان عليه أن يتخلى في أكثر من حالة عن سماع صوت المسيح المباشر، فإنه يسمع صوت الكنيسة، ويركن إليها ركونه لمفسر خول إليه أن يفسر السيد الذي يحدثنا اليوم في مجده بعد أن تحدث على أرضنا).[٦٨]

إنجيل برنابا Gospel of Barnabas

يحتل إنجيل برنابا اهتماماً محدوداً عند المسلمين باعتباره مشكوكاً به. يتفق المتخصصون بالمصادر المسيحية أن إنجيل برنابا مجرد تلفيق كتب في القرن السادس عشر الميلادي من قبل أسباني اعتنق الإسلام. إن أهم الاختلافات التي يتميز بها إنجيل برنابا عن الأناجيل الأربعة المتداولة هي:

١- لم يتعرض المسيح للصلب، ولكن الذي صُلب مكانه هو تلميذه يهوذا Judas الخائن، الذي تحول وجهه وصوته بشكل يشابه المسيح. وأن الجنود الرومان اعتقلوه معتقدين أنه عيسى، في الوقت الذي قام الملائكة برفع عيسى إلى السماء (برنابا ٢١٥: ١- ٥).

٢- يذكر صراحة أن عيسى (ع) قد تحدث صراحة عن مجيء الرسول محمد (ص)، حيث أنه يذكر اسم (محمد) ثلاث مرات (برنابا ٩٧: ١٥ و ١٧ و ١٨).

يرفض بعض المسلمين فكرة أن إنجيل برنابا يؤيد ما يذكره القرآن عن قصة عيسى، وأنه تنبأ بقدوم محمد (ص)، لأن القرآن ليس بحاجة إلى دليل يثبت صحته و وثاقته. مع ذلك، هناك بعض المسلمين يعتقدون أن إنجيل برنابا أصيل وصحيح. وهم يستخدمونه كمصدر في الجدل الكلامي والعقائدي مع المسيحية. كما يعتبرونه بديلاً مقبولاً عن الأناجيل الأربعة التي يصفونها بأنها مشكوك بها، كما يدعون.[٦٩] كما يستخدمه بعض المفكرين الغربيين المسلمين في مناظراتهم الجدلية.

في كتابه (عيسى نبي الإسلام Jesus,ProphetofIslam) يخصص أحمد ثومبسون فصلين كاملين لدراسة ومناقشة إنجيل برنابا. في الفصل الثالث من الكتاب يبذل ثومبسون جهداً كبيراً لرسم صورة للشخصية التاريخية لبرنابا أو بار نبا BarNabe، التي تعني، بحسب رأيه، ابن العزاء SonofConsolation، أو ابن الموعظة Son of Exhortation. وأنه كان يهودياً، ولد في قبرص. وكان يُعرب بجوس Jose أو جوزيف Joseph، لكن حواريي عيسى أطلقوا عليه اسم برنابا. وقد ورد ذكره في الأناجيل الأربعة، وهناك بعض الكتب في العهد الجديد تذكر أنه صار واحداً من قادة الحواريين بعد اختفاء عيسى. وكان برفقة عيسى منذ بداية بعثته. وعندما قرر الحواريون انتخاب واحد مكان يهوذا من بين ألئك الذين كانوا مع عيسى (منذ تعميد يوحنا المعمدان له)، أي النبي يحيى (ع)، فقد اختاروا اثنين: الأول جوزيف المسمى برنابا، ولقبه جوستوس Justus، والثاني ماثياس Mathias (أعمال الرسل ١: ٢٢-٢٣). لم يكن برنابا من أصحاب عيسى الدائمين، لكنه تشرّب وحفظ تعاليم عيسى، بحيث سرعان ما أحرز سمعة تبدو واضحة في (كتاب أعمال الملوك في العهد الجديد)، باعتباره الرجل الذي لديه القدرة على نقل ما تعلمه من أستاذه. لقد كان برنابا خال مرقس، الذي يعتبر إنجيله أقدم الأناجيل.[٧٠]

يؤمن ثومبسون بصحة إنجيل برنابا باعتباره كتاب موثوق به دون أن يثبت هذا الإدعاء. ويناقش بأن "إنجيله يبين بوضوح إخلاصه لعيسى، والحب الذي يكنه له".

وينقل من إنجيل برنابا نفسه ليثبت أن برنابا كان واحداً من الحواريين الإثنا عشر.[71] لعله بالإمكان إثبات أن برنابا كان أحد الحواريين، لكن ثومبسون لم يستطع اثبات أن الشخصية التاريخية المعروفة ببرنابا هو نفسه مؤلف هذا الإنجيل المنسوب إليه. على أي حال، كان على ثومبسون إثبات شيئين بصورة عملية هما:

١- أن الإنجيل يعود حقاً إلى الرسول برنابا الذي عاصر عيسى (ع).

٢- أن الإنجيل نفسه موثوق به، وأنه يعود إلى القرن الميلادي الأول.

على أية حال، في الفصل الخامس من الكتاب، كرّس ثومبسون ٣٣ صفحة محاولاً إثبات المتطلبات المذكورة أعلاه. يتضمن دفاعه عن رأيه بصحة إنجيل برنابا ونسبته إلى مؤلفه الإحتجاجات التالية:

١- ليس إنجيل برنابا وحده يفتقد الوثاقة، بل أن الأناجيل الأربعة المعترف بها رسمياً من قبل الكنيسة، ليست موثوق بها بشكل موضوعي، عدا ما يُدعى أنها كتبت بإلهام إلهي.

٢- كان لدى برنابا خبرة ومعرفة مباشرة بتعاليم عيسى، بعكس جميع المؤلفين الآخرين للأناجيل الرسمية.

٣- كان آباء الكنيسة الأولى غالباً ما يرجعون إلى إنجيل برنابا في كتاباتهم.

٤- لقد ثبت أن إنجيل برنابا كان مقبولاً كإنجيل قانوني Canonical Gospel في كنائس الإسكندرية حتى عام ٣٢٥م.

٥- من المعروف أنه كان متداولاً في القرنين الأول والثاني من خلال كتابات إيرانيوس Iraneus (١٣٠-٢٠٠م) الذي كتب مؤيداً للوحدة الإلهية. فقد اقتبس بكثرة من إنجيل برنابا لتعزيز نظرته.

٦- خلال النزاع بين المذهبين البولسي Pauline واليهودي ـ المسيحي Judeo-Christian، قرر مجمع نيقيا المنعقد عام ٣٢٥م أن الرواية البولسية للمسيحية تمثل التعاليم الصحيحة لعيسى، و يجب أن تعتبر أناجيل متى ومرقس ولوقا ويوحنا هي الأناجيل المقبولة رسمياً، ويجب تدمير جميع الأناجيل الأخرى، وبضمنها إنجيل برنابا. لقد كان هناك قمع منظم وتام ضد جميع كتابات اليهود-المسيحيين التي

تؤكد بوضوح لا لبس فيه على وحدانية الله. إن واحدة من العواقب المحتمة لذلك القرار تدمير الأناجيل الأخرى تماماً لفترة امتدت ثلاثة قرون. كما اتخذ قرار بتدمير جميع الأناجيل المكتوبة باللغة العبرية. وصدرت مراسيم تحكم بالموت على كل من يمتلك بحوزته إنجيلاً غير مرخص به.

٧- أصدر البابا داماسوس Damasus (٣٠٤-٣٨٤م)، والذي أصبح بابا عام ٣٣٦ م، قراراً بتحريم قراءة إنجيل برنابا. وقد تم تعزيز هذا القرار من غيلاسوس Gelasus أسقف قيصريا Caesaria المتوفى عام ٣٩٥م. وصدرت قرارات مشابهة بنفس المضمون. فقد منعت قراءة إنجيل برنابا من قبل الكنائس الغربية عام ٣٨٤، ثم من قبل البابا إنوسنت Innocent في عام ٤٦٥م. وفي قرار غيلاسيان Gelasian الصادر عام ٤٩٦م تم إدراج إنجيل برنابا ضمن قائمة الكتب الممنوعة. وتم إعادة تأكيد هذا القرار من قبل البابا هورمسداس Hormisdas الذي شغل هذا المنصب للفترة من ٥١٤ إلى ٥٢٣م.

٨- تم إدراج إنجيل برنابا ضمن قائمة الكتب المزيفة Apocrypha . وتعني الأبوكريفا ببساطة (المخبئة عن الناس). إذن حتى هذه المرحلة، لم يعد إنجيل برنابا متاحاً لأي شخص، ولكن ما زال يُشار إليه من قبل قادة الكنيسة. في الواقع، من المعروف أن البابا قد أنقذ نسخة من إنجيل برنابا عام ٣٨٣م، واحتفظ بها في مكتبته الخاصة.

٩- إن كتابات برنابا ـ التي تتضمن رسالته Epistle بالإضافة إلى إنجيله ـ قد ورد ذكرها أيضاً ضمن قائمة نقفور Stichometry of Niceaphorus .

١٠- يرفض ثومبسون فكرة أن إنجيل برنابا إنما هو تلفيق كتب في القرن الخامس عشر أو السادس عشر الميلادي. إذ يشير إلى بعض المخطوطات القديمة مثل المخطوطة رقم ٢٠٦ من مجموعة باروسيان Baroccian الموجودة في مكتبة بودليان Bodleian في أكسفورد، والتي يعود تاريخها بين القرنين الخامس والسادس الميلاديين. وقد أدرج كوتيليريوس Cotelerius، الذي قام بفهرسة المخطوطات في مكتبة ملك فرنسا، إنجيل برنابا ضمن فهرست الكتب المقدسة Index of Scruptures

الذي أعده عام ١٧٨٩م. وتوجد شظايا منفردة من نسخة يونانية لإنجيل برنابا موجودة في متحف أثينا. ووجد جون تولاند John Toland أن مخطوطة باروسيان المرقمة ٣٩ تتضمن مقطعاً من نسخة إيطالية معادلة للنص اليوناني. وفي نفس العام، اكتشف العالم الهولندي أدريان ريلاند (١٦٧٧-١٧١٨) في كتابه (الديانة المحمدية) الصادر عام ١٧٠٥م، أن إنجيل برنابا موجود بالعربية والأسبانية.

١١- يدعم ثومبسون مناقشته برأي جونسون Johnson الذي يقول: إن معرفة كريب Grabe بالنسخة اليونانية لبرنابا والمخطوطة الإيطالية المعادلة لها، جعل من المعقول جداً أن إنجيل برنابا الحالي في الحقيقة هو إنجيل برنابا Evangelium Barnabe المذكور في قرار غيلاسيان الصادر في القرن السادس الميلادي، ومدونة القرن السادس أو السابع الميلادي، التي تضم ٦٠ كتاباً، من بينها مخطوطة برنابا المحفوظة باسم Barocc ٢٠٦.

١٢- لو وجدت أية نسخة مبكرة باليونانية أو العبرية من إنجيل برنابا في أي مكان، عندما يمكن مقارنتها بالترجمة الإيطالية، وقد تؤدي إلى إنهاء النزاع حول وثاقة وصحة النسخة الإيطالية مرة واحد وإلى الأبد.

١٣- بحسب الباحث ديفيد سوكس David Sox، فإنه على الأقل ثلث (التلفيق) يتطابق تماماً مع ما موجود في الأناجيل الرسمية الأربعة. وعلى الأقل فإن الثلث الآخر يتفق مع الأناجيل الأخرى دون وجود تعارض معها، أما الثلث الباقي -فحتى لو تعارض مع ما هو موجود في الأناجيل الأربعة- فسيظهر غير غريب عن بقية الأناجيل. يحاول ثومبسون شرح هذا التشابه فيقول: إن النسخة الإيطالية ليست تلفيقاً، ولكن هي ترجمة صادقة لنسخة يونانية أو عبرية مبكرة أو حتى نسخة آرامية، كانت موجودة لزمن طويل قبل نزول القرآن.

١٤- يفترض ثومبسون أن مؤلفي الأناجيل الرسمية الأربعة ربما اعتمدوا على إنجيل برنابا. إذ أنه من المقبول الآن أن الأناجيل الثلاثة الأولى قد أخذت قسماً من إنجيل غير معروف، والذي يشير إليه الباحثون المعاصرون بأنه إنجيل (س). إذ من المحتمل أن يكون هذا الإنجيل المجهول المبكر هو في الأصل إنجيل برنابا.[٧٢]

ملاحظات نقدية على مناقشة ثومبسون

١- على العكس من موريس بوكاي، لم يستخدم ثومبسون النقد النصّي Textual criticism في إنجيل برنابا. فلو كان قد طبق ذلك لتوصل إلى استنتاجات أكثر عملية ورصانة من النص نفسه، معناه، تطوره التاريخي، وشخصية المؤلف، ربما تعزز مناقشته. ولو استخدم النقد النصي لربما غير رأيه واقتنع بأن إنجيل برنابا ليس موثوقاً به.

٢- لم يقم بمقارنة نص برنابا، آية فآية، مع نصوص الأناجيل الأربعة من أجل التوصل بدقة إلى أي الآيات يشتركون بها، وأي الآيات ينفرد بها هذا الإنجيل عن غيره. فقد قام خليل سعادة، الذي ترجم إنجيل برنابا إلى العربية، بما ورد في هذه النقطة، حيث وضع هوامش في أسفل الصفحة، يذكر فيه بعض الآيات التي تتشابه مع ما ورد في العهد القديم والعهد الجديد. [٧٣]

٣- لم يقم ثومبسون بمقارنة بين النسخة اليونانية وما يقابلها من النسخة الإيطالية أو الإنكليزية ليتأكد أنها تعود لنفس الإنجيل أم لا.

٤- إذا كان يعتقد أن إنجيل برنابا صحيح ويمثل الوحي الإلهي، و الاعتقاد بأن الحقيقة تأتي من مصدر واحد فقط، فكان عليه أن يقارن إنجيل برنابا مع الآيات القرآنية التي تتحدث عن عيسى. وحسب ما تكون نتيجة المقارنة، يقرر إذا كان صحيحاً أم تلفيقاً.

٥- لم يجب على السؤال بأن إنجيل برنابا يتضمن بعض الاختلافات عن القرآن، مثلاً وصف النبي محمد (ص) بأنه (المسيح) (برنابا ٨٢: ١٦ و٩٧: ١٤)، بينما القرآن نفسه يؤكد أن عيسى هو المسيح. إن رواية ولادة عيسى الواردة في برنابا تتفق مع القصة التقليدية التي ترويها الأناجيل الأربعة، أكثر من اتفاقها مع الرواية القرآنية لولادة عيسى. كما أنه لم يذكر معجزات عيسى التي وصفها القرآن.

٦- قام هندريك خيلس Hendrik Geels، وهو مسلم هولندي، بترجمة إنجيل برنابا إلى الهولندية. يذكر في مقدمته أنه في عام ١٩٨٢ تم العثور على مخطوطة قديمة لإنجيل برنابا، تم اكتشافها في قبر بتركيا. المخطوطة مكتوبة باللغة الآرامية،

ويعود تاريخا إلى عام ٤٨م. وتبدأ بالقول: أنا برنابا القبرصي. فإذا كان ثومبسون ما زال مهتماً بإنجيل برنابا، فعليه أن يسعى للحصول على نسخة أو مايكروفيلم لهذه المخطوطة (إن كانت موجودة)، ومقارنتها مع المخطوطة الإيطالية. إن تحقيق هذه المخطوطة الآرامية وإثبات صحتها وقدمها، يعد اكتشافاً مذهلاً، سيغير الكثير من الحقائق المسيحية.

٤ ـ تنوع المذاهب المسيحية

بهدف توضيح عمق الانشقاقات الدينية في المسيحية، يشير المفكرون الغربيون المسلمون إلى وجود العديد من الفرق والطوائف المسيحية، والتي لديها عقائد أخرى غير التي تبشر بها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. في كتابه (من أجل المسيح For Christ's Sake) يسلط أحمد ثومبسون الأضواء على مختلف الفرق المسيحية، سواء الماضية أو المعاصرة. إذ يتناول بالبحث تاريخ وعقائد الناصريين (نسبة إلى الناصرة) Nazarenes، الدوناتسية Donatists (أتباع أسقف قرطاجة ٣١٥م)، الآريسيين Arians، القوطيين Visighoths، الفندال Vandals، والبولسيين الأوائل EarlyPaulicians والبولسيين المتأخرين Later Paulicians. ويولي ثومبسون اهتماماً بالغاً بالتيار التوحيدي في المسيحية، في محاولة لإظهار أنه ليس كل المسيحيين، كما يقول الكاثوليك والبروتستانت، يؤمنون بالتثليث. من خلال مناقشته لفرقة الموحدين الأوائل EarlyUnitarian في المسيحية، يؤيد أنهم قبلوا بالمعنى البسيط للكلمات التي تحدث بها النبي الملهم. وكانوا متحرجين من الإيمان ببعض أجزاء الكتاب المقدس والتي لها قيمة أكثر من غيرها. وكانوا يصرون على وحدانية الله، ويمقتون كل عقيدة مهما كانت درجتها ضئيلة تتضمن نكهة تثليثية. لقد كانوا يؤكدون على عيسى التاريخي، ويجتنبون استعمال مصطلح (ابن) عندما يتحدثون عنه". [٧٤] ومن أجل دعم مناقشته يورد ثومبسون أسماء مجموعة من العلماء المسيحيين والأساقفة من العصور الأولى للمسيحية الذين يقول أنهم كانوا موحدين أمثال إيرانيوس Iranaeus (١٣٠-٢٠٠م)، تيرتوليان Tertullian (١٦٠-٢٢٠م)، أوريجن Origen (١٨٥-٢٥٤م)، لوسيان

Lucian (توفي ٣٢١م)، آريوس Arius (٢٥٠-٣٣٦م) و دوناتوس Donatus (توفي ٣٣٥م). كما يذكر أسماء من الموحدين المتأخرين في المسيحية أمثال مايكل سيرفيتوس Michael Servetus (١٥١١-١٥٥٣م)، فرانسس ديفيد Francis David (١٥١٠-١٥٧٩م)، فاستو باولو سوزيني Fausto Paolo Sozini (١٥٣٩-١٦٠٤م)، جون بيدل John Biddle (١٦١٥-١٦٦٢م)، جون لوك John Lucke (١٦٣٢-١٧٠٤)، إسحق نيوتن Isaac Newton (١٦٤٢-١٧٢٧)، توماس إيملين Thomas Emlyn (١٦٦٣-١٧٤١)، ثيوفيلوس لندسي Theophilus Lindsey (١٧٢٣-١٨٠٨)، وجوزيف بريستلي Joseph Priestly (١٧٣٣-١٨٠٤).

تذكر المسلمة الأمريكية بربارا براون أن هناك ما يقارب من الخمسين طائفة مختلفة ضمن المسيحية تتدرج من الأمشية Amisti الذين اختاروا أن ينسحبوا من العالم تاركين وراءهم وسائل الراحة مثل الكهرباء والسيارات، إلى الموحدين Unitarians الذين يعتبرهم معظم المسيحيين بأنهم غير مسيحيين لأنهم لا يعتقدون بفكرة أن عيسى هو ابن الله ولا بفكرة الثالوث.

والروم الكاثوليك RomanCatholics، وهم أكبر الطوائف المسيحية في عالم اليوم، يقدسون القديسين ومريم (ع)، وأن خبز القربان المقدس أثناء العشاء المقدس عندهم يتحول، كما يقولون، إلى الجسد الحقيقي للمسيح، والخمر يتحول إلى دمه الحقيقي عندما يبارك عليه القس.

إن عدم رغبة الكنيسة الأرثوذكسية Orthodox Church بالإلتزام بالرهبانية جعلها تنشق عن روما في القرون الوسطى، والآن تتربع مسيطرة في الشرق. فهؤلاء يلتزمون بالزخارف الكاثوليكية، ولكنهم وضعوا لأنفسهم أعياداً دينية مختلفة، ويقسمون بالولاء (لأب مقدس) مختلف عن ذلك الذي يدين له الروم الكاثوليك.

وفي عام ١٦١٧ ولدت طائفة البروتستانت Protestant، والتي كانت في حقيقتها ثورة ضد ممارسات معينة في الكنيسة الكاثوليكية، فمثلاً:

١- الكاثوليك مولعون بالكنائس المزخرفة والمعقدة، بينما البروتستانت يتجهون إلى جعلها لطيفة وبسيطة.

٢- الكتابات الكاثوليكية المقدسة تحتوي على عدد من (الكتب المخفيّة). أما البروتستانت فيتفادون التعامل مع أي من هذه (الكتب المخفيّة).

٣- يقتني الكاثوليك التماثيل في كنائسهم وفي بيوتهم وفي سياراتهم. ويدفنون تماثيل في الحدائق الأمامية عندما يعلنون عن بيع بيوتهم، ويزيّنون صلبانهم بتمثال عيسى المصلوب. بينما يصرخ البروتستانت أن هذه هي (عبادة الأصنام). وكثير منهم لا يقتنون حتى صليب عادي كزينة داخل كنائسهم.

ومن داخل الفرع البروتستانتي تكونت طوائف ذات عدد هائل، ولكل منها عقائدها الخاصة.

فاللوثريون TheLutherans يتبعون تعاليم مارتن لوثر، ولكن جماعة الكنائس الاصلاحية لا يعتبرونه متشدداً بما فيه الكفاية.ولذلك فهم يتبعون تعاليم جون كالفن.

والمعمدانيّون The Baptists الذين يعتقدون أن البالغين وليس الأطفال هم الذين يجب تعميدهم، قد طوردوا واضطهدوا من قبل كل من الكاثوليك والبروتستانت في القرون الوسطى، ولكنهم الآن أصبحوا طائفة ذات اعتبار ضمن المسيحية.

إن الكاثوليك لم يتقبلوا الحركة البروتستانتية برحابة صدر أبداً،[٧٥] ولقد كان البحث عن الحرية الدينية هو الذي دفع الأوربيين للخروج من أوطانهم الأصلية والهجرة إلى العالم الجديد: أمريكا.

عندما استقر المتطهّرون The Puritans في أمريكا في القرن السابع عشر، فإن مجموعة جديدة كبيرة من الطوائف ظهرت إلى الوجود في العالم الجديد في السنوات التي تلت ذلك.

فالهزّازون The Shakers كانوا يعتقدون بالعزوبة الصارمة، فليس من العجيب أنهم قد اندثروا من الوجود.

والخمسينيّون The Pentecostals يدّعون أنهم (يتكلمون بالألسن)، ويقال أن طقوسهم الكنسية تثير الانتباه. وهم أيضاً يعتقدون أن الكتاب المقدس معصوم - أي خال تماماً من الأخطاء - وينتمي إلى صفوفهم القس جيمي سواغارت Jimmy Swaggert والزوجين جيم و تامي فاي بيكر Jim & Tammy Fay Bakker.[٧٦]

أما شهود يهوه Jehovah's Witnesses فإنهم يقضون معظم الوقت في قراءة (كتاب الإلهامات BookofRevelations)، ويحلمون باليوم الذي سيدمر فيه كل شيء على وجه الأرض باستثنائهم.[٧٧]

والمورمونيون Mormons لهم نبيهم الخاص واسمه جوزيف سميث Joseph Smith الذي جاءهم بكتاب يعتبرونه مقدساً مثل الكتاب المقدس. إن طريقتهم في (الزواج السماوي) أي تعدد الزوجات يمارس في مدنهم وقراهم حيث لا يوجد حد أعلى لعدد الزوجات. الأمر الذي يعرضهم إلى طائلة القانون الأمريكي. وكادت هذه العادة تسبب في عدم قبول ولاية يوتا Utah كولاية من الولايات المتحدة.

أما طائفة العلماء المسيحيون TheChristianScientists فهم أيضاً لهم كتب مقدسة إلى جانب الكتاب المقدس. ولهم نبيّة اسمها ماري بيكر إدي Mary Baker Eddy، تقول لهم أن أفيمان والعلم يستطيعان قهر كل شيء بما في ذلك الدوافع الجنسية.[٧٨]

إن هذه الطوائف المتعددة وذات العقائد والشعائر المختلفة، كلها تدعي أنها تمتلك (الإيمان الوحيد الصحيح) في المسيحية. إن هذا الولاء المتسم بالتعصب للكهنوتية كان ولا يزال هو السبب وراء أحداث كثيرة من العنف غير المعلن ضد معتنقي الديانات الأخرى، كالحملات الصليبية ومحاكم التفتيش وحتى حملات الإبادة النازية.

٥ ـ نقد الكنيسة المسيحية

من أجل رسم صورة سلبية للمسيحية، يولي بعض المفكرين الغربيين المسلمين اهتماماً بتاريخ الكنيسة المسيحية التي تلعب دوراً هاماً في المسيحية منذ أزمان مبكرة. وكثير من المسلمين يرون أن الكنيسة تتحمل مسؤولية جميع ما يحدث للمسيحية. من خلال التأكيد على تاريخ الكنيسة يهدفون إلى:

١- البحث عن نقاط الضعف في المسيحية والممارسات الباطلة للكنيسة طوال التاريخ.

٢- تحذير وتوعية القارئ المسيحي بالحقائق التي شهدتها الكنيسة في العصور المظلمة من ظلم ومحاكم تفتيش.

٣- جلب الانتباه إلى حقيقة أن كثير من العقائد المسيحية كالتثليث والتكفير والفداء ليس لها أرضية في الإنجيل، ولكنها فُرضت على الأتباع المسيحيين بواسطة قرارات المجامع الكنسية.

٤- الإشارة إلى أنه ليس كل المسيحيين طوال التاريخ آمنوا بالثالوث وبقية العقائد الرسمية. وأنه كانت هناك العديد من المذاهب المسيحية التي آمنت بوحدانية الله مثل طائفة الموحدين Unitarians. وأنه كانت هناك أسماء شهيرة لمسيحيين كانوا يؤمنون بأن الله واحد، مثل إيرانيوس Iranaeus (١٣٠-٢٠٠م) و تيرتوليان Tertullian (١٦٠-٢٢٠م).

٥- التأكيد على أن الكنيسة لعبت دوراً قاسٍ ضد العلم والحرية والمجتمع الغربي. فقد شاركت الكنيسة الدول والحكومات في القمع السياسي. وهذا ما قاد فيما بعد إلى نشوء حركات الإصلاح والتنوير في أوربا.

٦- الإشارة إلى أن الكنيسة تتحمل أيضاً كافة أشكال الظلم المرتكب بحق الشعوب غير الغربية عبر النشاط التبشيري والحروب الصليبية والاستعمار.

٧- التأكيد على أن الكنيسة تتخذ مواقف عدائية ضد الإسلام والمسلمين.

فرض العقائد من قبل المجامع المسكونية

يؤكد المفكرون الغربيون المسلمون على تأثيرات الشرك والوثنية التي أدت إلى إدخال بعض العقائد الملحدة والشعائر الوثنية إلى المسيحية. يشير مراد هوفمان إلى أنه منذ القرن الرابع الميلادي، أصبحت مناقشة طبيعة المسيح باحتمالاتها الأربعة، من الأمور الشهيرة في كل من القسطنطينية والاسكندرية، وهذه الاحتمالات هي:

١- المسيح ذو طبيعة واحدة: إله فقط، وهذا ما يؤمن به الآن مذاهب القبط والأرمن.

٢- المسيح إنسان فقط: وهذا ما يؤمن به المسيحيون اليهود والآريسيون (نسبة إلى آريوس الذي قال ببشرية المسيح)، وهم الموحدون Unitarians.

٣- المسيح ذو طبيعتين منفصلتين: إله وإنسان. وهو ما كان تؤمن به جماعة النساطرة Nestorians.

٤- المسيح ذو طبيعتين مختلطتين: إله وإنسان، وهو ما يؤمن به المذهب الأرثوذكسي الذي ثبت أركانه منذ القرنين الرابع والخامس الميلاديين.[٧٩] [وهو السائد في روسيا واليونان وصربيا].

وبسبب الصراع المبكر بين الكنيسة البولسية (نسبة إلى بولس) والمذاهب المسيحية الأخرى، فإن المجمع المسكوني المنعقد عام ٣٢٥م قرر العقائد المسيحية الأساسية. لقد شكلت تلك القرارات منعطفاً كبيراً في تاريخ المسيحية. فقد عارض المجمع تماماً فكرة القسيس السكندري آريوس (٢٦٠-٣٣٦م) القائل بأن المسيح مخلوق مباشر من الله. وأقر المجمع أن المسيح من جوهر الأب، وأنه وُلد ولم يُخلق، وأنه يتساوى في الجوهر والكيان مع الإله الأب. عُقد المجمع بدعوة من الإمبراطور الروماني الوثني قسطنطين الأول، وبحضور البابا سلفستر الأول وأسقف روما. كما شارك فيه ٢٢٥ من القساوسة، معظمهم شرقيون. وقد تبنى الأساقفة صيغة قدمها الإمبراطور، والتي أطلق عليها (قانون الإيمان) أو (العقيدة النيقية Fides Nicea) والتي حددت وثبتت الفصل بين عقيدة المسيحيين من ناحية وغيرهم، وخاصة اليهود، من ناحية أخرى.[٨٠]

يميّز أحمد ثومبسون بين نوعين من المعرفة، الأولى تستمد من الملاحظة والإستدلال، والأخرى تستمد من الوحي الذي ينزل على البشر. يعرّف ثومبسون المعرفة الإستدلالية Deductive Knowledge "بأنها تغيير دائم على ضوء الملاحظات الحديثة والخبرة الجديدة. ولذلك ينقصها اليقين". أما المعرفة الموحاة Revealed Knowledge فهي من الله. ويأتي بها رسول يجسدها. وطريقته في الحياة هي الرسالة. والتصرف بموجب سلوك الرسول يعني اكتساب المعرفة التي تختزنها الرسالة، وفي هذه المعرفة يوجد اليقين".[٨١]

يجادل ثومبسون بأنه يقال أن المسيحية اليوم كانت قد استندت على المعرفة الموحاة، ولكن لا إنجيل يتضمن رسالة عيسى دون أن تُمس، وبالضبط ما نزل به الوحي عليه. إن كتب العهد الجديد لم تحتوي على روايات شهود عيان ينقلون أقواله وأفعاله. وقد أدى ذلك إلى اعتماد العقائد المسيحية على المعرفة الإستدلالية فقط منذ أن صارت الكنيسة المسؤول الوحيد عن إعلان العقائد (الجديدة) من خلال المجامع المسكونية. إذ تلعب هذه المجامع دوراً مركزياً بدلاً عن الإنجيل.

لقد تم إقرار عقيدة التثليث في مجمع نيقيا عام ٣٢٥م، ثم مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م، واعتبارها جزءاً أساسياً من العقيدة المسيحية التقليدية. ثم مارست الكنيسة الإضطهاد القاسي بحق الذين لا يؤمنون أو يعارضون قرارات مجمع نيقيا، كما منع تداول كتبهم وإتلافها.[٨٢]

وأقر مجمع خلقيدونيا Chalcedon (مدينة تركية على البوسفور) المنعقد عام ٤٥١م، بالطبيعة الواحدة للمسيح، وأنها غير ظاهرة، في محاولة للتوفيق لحل التعارض القائل بأنه لو كان المسيح بشراً وإلهاً في نفس الوقت، فهذا يعني أن له طبيعتان، واحدة بشرية والأخرى إلهية.

إن الصراع بين الكنيستين الرومانية (في روما) والبيزنطية (في القسطنطينية) قاد إلى استخدام السلاح الديني: الفتاوى أو قرارات المجامع. في عام ٧٧٤م أقر المجمع السابع في القسطنطينية تحريم عبادة التماثيل. ولكن استخدام التماثيل كان منتشراً وشائعاً لدى المسيحية الغربية. ولذلك أعلن المجمع الثاني في نيقيا عام ٧٨٧م السماح باستخدام التماثيل داخل الكنائس.

عصمة البابا وعصمة الكنيسة

من أجل زرع الشك في شرعية تأسيس الكنيسة المسيحية، يدعي بعض النقاد المسلمين أن "الكنيسة لم تؤسس من قبل عيسى. فهو لم يؤسس طبقة أكليروس من القساوسة ليعملوا كوسطاء بين الناس والله".[٨٣] ينتقد أحمد ثومبسون سلطة الكنيسة

وتعاليمها إلى أعضائها، التي تتضمن أن خلاصهم مضمون إذا ما فعلوا وآمنوا بما تقول لهم الكنيسة. ثم يتساءل: من أين تستمد الكنيسة سلطتها؟

ويتناول ثومبسون مسألة أخرى ذات علاقة بسلطة الكنيسة وهي العقيدة التي تقول بعصمة البابا. في البداية، يتابع ثومبسون تطور عقيدة عصمة البابا Papal Infallibility في عصر المسيحية الأولى. ثم يستشهد باحتجاج الكاردينال هينان Cardinal Heenan الذي يبرر فيه عصمة البابا، بأن هذه العقيدة مبنية على فكرة تقول أن "البابا يمثل نائب المسيح Vicarof Christ لأنه يحتل مكان المسيح باعتباره رئيس الكنيسة على الأرض... وأنه لا يمكن للكنيسة أن تعلّم الناس ما هو مزيف. وهذا ما يقصد به أن الكنيسة معصومة، لأن المسيح وعد بهداية كنيسته. إن واحدة من الطرق التي اختارها المسيح لهداية الكنيسة هي ترك نائبه في الأرض يتحدث باسمه. وهذا ما يُقصد به أن البابا معصوم. فهو رئيس الكنيسة المعصومة. إن الله لا يسمح له بقيادتها نحو الخطأ". [٨٤]

يناقش ثومبسون عصمة البابا، ليس على أساس عقائدي وكلامي، بل من خلال ذكر بعض الأحداث التاريخية التي تظهر بوضوح وجود تناقض بين الإيمان بهذه العقيدة وبين أفعال الكنيسة. فهو يجادل على أن المجمع الكنسي في القسطنطينية أصدر قراراً رسمياً عام ٦٨٠م بحرمان البابا هونوريوس Honorius أي طرده من الكنيسة لأنه "لم يخمد لهيب التعليم الهرطقي، أي البدعة، في بدايته، ولكن عززه بالإهمال"، ثم "سمح لعقيدة الطهر أن تتلطخ". ثم يستنتج ثومبسون: "هذا القرار، الذي أدين فيه البابا من قبل خلفه، وبدعم الكنيسة، وخاصة فيما يتعلق بعقيدة عصمة البابا يبدو أنه يشير، على الأقل في هذه المرحلة، إلى أن بعض الباباوات كانوا أقل عصمة من غيرهم". [٨٥]

كما يشير ثومبسون إلى بعض قرارات الكنيسة المعاصرة التي تمس عصمة البابا والكنيسة. إذ يذكر أن قراراً بابوياً يقول "أن اليهود غير مسؤولين عن صلب عيسى"، ثم يستنتج أن جميع البابوات السابقين، الذين كانوا يرون أن اليهود مسؤولين عن صلب المسيح، كانوا غير معصومين بعد ذلك كله". [٨٦]

الكنيسة والأتباع المسيحيون

يتابع ثومبسون تطور تأسيس الكنيسة وعلاقاته القوية بالدولة والأباطرة الرومان، حيث يرى أن "الكنيسة البولسية أو بالأحرى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، كما أصبحت تعرف، نمت تدريجياً حجماً وقوة. وهذا يعود إلى درجة كبيرة بسبب الصداقة مع الأباطرة الرومان. فكلما تتنازل إلى أولئك الذين في السلطة، كلما تتطابق معهم. خلال القرون الثمانية التي أعقبت عقد مجمع نيقيا، أصبحت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية مؤسسة ثابتة وراسخة، وبمقر ليس في القدس، ولكن في روما، حيث حصلت على أراضي وممتلكات داخل وحول المدينة. وكانت هذه الممتلكات تعرف بهدية قسطنطين Gift of Constantine. وسرعان ما أصبحت الكنيسة خطيرة جداً على أي شخص يخالفها، حيث أنها حظيت بدعم الجيش الإمبراطوري، وبالطبع قوته. بعد عام ٣٢٥م، قُتل ملايين المسيحيين لأنهم لم يؤمنوا بعقائد الكنيسة الكاثوليكية. لقد كانت تلك عصور مظلمة حقاً لأولئك الذين أرادوا أو آمنوا باتباع عيسى، وكان هناك أشخاص قليلون في أوربا تحدوا ذلك الوضع، وأكدوا علنا إيمانهم بوحدانية الله. لقد قامت الكنيسة الكاثوليكية في أوربا باستئصال المنشقين عنها، وأحرقتهم باعتبارهم هراطقة". [٨٧]

يشير ثومبسون أيضاً إلى العصر الأكثر فظاعة في تاريخ أوربا عندما أسست الكنيسة الكاثوليكية محاكم التفتيش Inquisition في القرن الثالث عشر الميلادي، بهدف القضاء على كل شخص ينكر العقائد الرسمية للكنيسة. لقد قضت محاكم التفتيش على الكثير من اليهود، المسيحيين الموحدين، والمسلمين في أوربا. واستمرت هذه المحاكم بالعمل حتى ألغيت نهائياً في ١٥ تموز ١٨٣٤. [٨٨]

ويسلط ثومبسون الضوء على الحروب بين الكنائس، ويقول أنها لم تكن من أجل تعاليم المسيح، ولكن من أجل القوة. إن أشهر الحروب هي حرب (الثلاثين عاماً) التي نشبت في القرن السابع عشر (١٦١٨-١٦٤٨م) بين البروتستانت والكاثوليك. وهي دليل آخر على أن معارك الكنائس لم تكن من أجل إقامة الهدى

الحقيقي لعيسى في هذه الأرض. لقد أوضحت هذه الحرب بأن زعماء الأكليروس (رجال الدين) المسيحيين كانوا يبحثون عن القوة".

يصف روجيه غارودي الحرب الدينية التي شنها الكاثوليك على البروتستانت، والتي حدثت عام ١٥٧٢م في سان بارثلماوس Saint Barthélémy بقيادة ملك أسبانيا فيليب الثانيPhillip II و البابا بيوس Beus . إذ بدأت في آي ١٥٧٢ في عيد القديس بارثلماوس، عندما انطلق الجنود الكاثوليك يذبحون البروتستانت في الشوارع. واستمر ذبح الآلاف منهم ستة أسابيع كاملة، ونهبت بيوتهم. ومع ذلك فقد احتفل البابا بهذه المذبحة. واستمر التميز المذهبي ضدهم حتى عام ١٥٩٨م حينما انتهت الحرب بمرسوم نانت Nantes الملكي الشهير الذي أصدره ملك فرنسا هنري الرابع، والذي أعطى البروتستانت حقوقهم.[٨٩]

يشير محمد أسد إلى دور الكنيسة في عرقلة العلم والفكر في أوربا، حيث يقول أن "الروح الأوربية بقيت قروناً طويلة ترزخ تحت عبء نظام ديني، تطوي نفسها احتقار الحياة واحتقار الطبيعة. من الجلي أن مثل هذا النظام لا يحث على نشاط الجهود المتعلقة بالمعارف الدنيوية، ولا بتحسين أحوال الحياة على الأرض. وفي الحقيقة، إن الفكر الأوربي قد أُخضع طويلاً في سبيل إدراك سيء للوجود الإنساني. ففي أثناء العصور الوسطى حينما كانت الكنيسة مقتدرة على كل شيء، لم يكن لأوربا نشاط ما في حقول البحث العلمي. حتى أنها خسرت كل صلة حقيقية بالنتاج الفلسفي اللاتيني واليوناني، ذلك النتاج الذي سبق له أن انبثق من الثقافة الأوربية... لقد ثار الفكر الأوربي مراراً، ولكن الكنيسة كانت تقهره مرة بعد أخرى، إن تاريخ العصور الوسطى مليء بهذا الكفاح المرير بين عبقرية أوربا وبين روح الكنيسة... لقد شنت الكنيسة الرومانية حرباً لا هوادة فيها ولا لين على العلوم والفنون التي كانت تشع يومذاك من الأندلس".[٩٠]

وأثناء مناقشته لتاريخ رحلة حقوق الإنسان في الغرب وتطورها، يشير مراد هوفمان إلى الدور السلبي للكنيسة حيث يستنتج أن تطور حقوق الإنسان في الغرب لم يتم بفضل المسيحية. إذ كانت الكنيسة المسيحية حتى عهد البابا يوحنا ٢٣ John

(شغل منصبه في الفترة ١٩٥٨-١٩٦٣)، تدين فكرة حقوق الإنسان وتصفها بالعلمانية، وتلصق بها الكثير من الصفات السلبية. ولم تجد حقوق الإنسان طريقاً إلى الفاتيكان إلا في ١١ نيسان ١٩٦٣ عندما أصدر الفاتيكان المنشور البابوي باسم (السلام في الأرض Peace on Earth).[٩١]

الكنيسة والحركات الإصلاحية المسيحية

قاد نمو تأثير وقوة الكنيسة الكاثوليكية إلى ازدياد المعارضة في أوساط المثقفين المسيحيين. إن الحركات الإصلاحية التي قام بها الراهب الألماني مارتن لوثر Luther (١٤٨٣-١٥٤٦م) والفرنسي يوحنا كالفن Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤م) في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، تمثل ردود أفعال ضد الممارسات القمعية التي تقوم بها الكنيسة. يرى أحمد ثومبسون أن "ثورة لوثر كانت موجهة فقط ضد سلطة البابا، أكثر مما كانت ضد عقائد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. والنتيجة كانت أنه قام بتأسيس كنيسة جديدة، وصار زعيماً لها. إن جميع العقائد المسيحية الأساسية، مع ذلك، قد جرى قبولها، واستمرت في البقاء".[٩٢]

وترى مريم جميلة أن ثورة مارتن لوثر أدت إلى إلغاء بعض العقائد المسيحية التي تميزت بها الكنيسة الكاثوليكية، حيث ألغى الكهانة والرهبانية، وعبادة القديسين، وأعلن عدم اعترافه بالأسرار والقرابين المقدسة. لكن جميلة تبدو غير متفاءلة كثيراً تجاه ذلك الإصلاح، لأنها تعتقد أن الكنيسة البروتستانتية قد وقعت أيضاً في أخطاء كثيرة، حيث تقول "إن مزيداً من التمحيص الواعي سيوضح لنا أن إبدال سلطة الكنيسة بسلطة الكتاب المقدس، أعطى لكل فرد الحق في تفسير الإنجيل وفق هواه الشخصي، مختاراً ونابذاً ما يحب ويشتهي تبعاً لنزواته ومصالحه وظروفه. فبعد أن رفض زعماء البروتستانتية اللغة اللاتينية كلغة عامة، فقاموا بترجمة الإنجيل إلى لغاتهم الوطنية المحلية، فألحقوا به مزيداً من التحريف والإفساد. فأدى نبذهم للغة اللاتينية ولسلطة البابا، إلى تقوية النعرة القومية العلمانية، وبالتالي أقيمت في كافة البلاد البروتستانتية كنيسة قومية تحت السيطرة التامة للحكومة للحد الذي

أجبرت فيه سلطة الدين الروحية على الترويج لمصالح السياسات العلمانية في كل مكان بأوربا. وبدلاً من وجود مسيحية موحدة قوية، تخلق اليوم وتولد خضم هائل من الطوائف الدينية الصغيرة الضعيفة، كل بفكرها الضيق المغلق ونظرتها الجامدة المحدودة. فمثلاً اعتبر اللاهوت البروتستانتي "الخلاص" على أنه جزء من الإيمان ينعم به الله على المرء، دون الربط بينه وبين أخلاقيات الفرد أو أعماله الخيرة. ولم تعد تلك القيم الأخلاقية تعتمد على عقاب من خارج الطبيعة (إلهي)، فكان أتباع مارتن لوثر يعيشون بتحرر من على النحو الذي يرونه ملائماً لهم دون الرجوع إلى الله أو الاعتراف بالآخرة. ومن ثم يُعتبر لاهوت البروتستانت الذي يعتبرونه عقيدة دينية! موضوعاً شخصياً بحتاً لا غير، تحول بمضي الوقت إلى ابتعاد وانعزال عن حياة المجتمع اليومية. فاختفى التدين لدى أتباع هذا المذهب في وقت قصير بالشكل الذي نراه عليه اليوم، حيث لم نره إلا في الحفاظ على عطلة يوم الأحد فقط، وبقية الأسبوع متحرر في الحياة المادية اليومية دون ذرة من الإيمان". [٩٣]

يشير محمد أسد إلى دور الحضارة الإسلامية وانبعاث علوم اليونان، وإيجاد طرق جديدة في البحث، قد كان له تأثير في انبعاث عصر النهضة Renaissance في أوربا، نتيجة الاحتكاك الحيوي بالثقافة الإسلامية. ويُرجع أسد نشوء الحركات الإصلاحية Reformation في أوربا إلى النور العقلي الذي أضاء به الإسلام سماء الغرب، ويمضي قائلاً "إن مجاري الشباب التي كانت تنبع في العالم الإسلامي مكنت خيرة العقول في أوربا من أن تناضل بعزم جديد تلك السيطرة البعيدة التي كانت للكنيسة المسيحية. ولقد كان لهذا النضال في أول الأمر مظهر خارجي تمثل في حركات الإصلاح الديني التي نبعت في وقت واحد تقريباً في البلدان الأوربية المختلفة، والتي كانت الغاية منها تكييف طريقة التفكير المسيحي حسب مقتضيات الحياة الجديدة. ولقد كانت تلك الحركات عاقلة حكيمة في السبل التي سلكتها. ولو أنها لقيت نجاحاً روحياً حقيقياً لاستطاعت أن توجد توفيقاً بين العلم وبين التفكير الديني في أوربا. ولكن النتائج السيئة التي خلفتها كنيسة العصور الوسطى، كانت قد

أصبحت أبعد أثراً من أن تُزال بإصلاح ديني، بإصلاح سرعان ما انقلب نزاعاً سياسياً بين جماعات ذوي أغراض دنيوية". [٩٤]

الكنيسة والشعوب غير الغربية

من أكثر القضايا الشائكة هي مساهمة الكنيسة المسيحية في الحملات الغربية على شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. ويتفق المفكرون المسلمون الغربيون على أن مشاركة الكنيسة في تأييد الحروب والظلم ضد أتباع الديانات الأخرى يشكل إشكالية داخل الكنيسة المسيحية.

في سياق نقده للحملات الاستعمارية للقوى العسكرية الأوربية، يتطرق روجيه غارودي جزئياً إلى دور الكنيسة المسيحية في الاستعمار الغربي. ففي معرض حديثه عن الحملات العسكرية التي رافقت اكتشاف أمريكا يذكر أن "الجنود المرتزقة أسموه الفتح، والقساوسة من جانبهم، وأميرهم البابا، أسموه بالتبشير الإنجيلي، والمستعمرون أسموه بالحضارة". [٩٥] لقد صاحب المهاجمين الأوربيين جيش ديني من الجنود القساوسة والأساقفة الذين لزموا الصمت تجاه المذابح الجماعية للسكان الأصليين، إن لم يباركوا ارتكاب تلك الجرائم الوحشية. في المقابل يمتدح غارودي مواقف "بعض القساوسة الأبطال مثل مونتسينوس Montesinos والدومنيكاني بيدرو القرطبي Pedro of Cordoba، والأب راثمليماوس ديلاكازا Bartholomé de las Casas ، الذين أدانوا، بلا جدوى، هذه الهمجية التي جعلت الهنود الحمر يعتقدون أن الأوربيين لا إله لهم سوى الذهب. وتمكن المستعمرون من طرد هؤلاء القساوسة". [٩٦] ولكن كانت تلك حالة استثنائية، وربما صحوة ضمير مؤقتة أيقظه هول المذابح وقسوة الأوربيين في إبادة كل مجتمعات وقبائل الهنود الحمر، رجالاً ونساءً وأطفالاً، وتدمير قراهم ومزارعهم وحضارتهم. إذ أن وثيقة يوكاي Yucay (وهي محلة صغيرة بالقرب من كوزكو Cuzco، في مركز منطقة الأنكا Anka) تكشف الدوافع الحقيقية لرجال الكنيسة المسيحية، وتبرير نهب الشعوب غير الغربية والطمع بالثروات والأراضي، إضافة إلى تنصير السكان بالقوة. تتضمن الوثيقة مديحاً لاهوتياً

في الإستعمار، وقد كتبها الحاكم غارسيا الطليطلي Garcia de Toledo الذي يريد أن يجعل من الاستغلال الدامي لكنوز البيرو Pinoza جزءاً من خطة العناية الإلهية: (هكذا وهبت هذه الجبال من الذهب والفضة، وهذه الأراضي الخصبة المليئة بالثمرات، كي يأتي بشر، جذبهم هذا الأريج، يريدون من أجل مجد الله أن يدعوا الآخرين للإنجيل ويعمّدوهم. من الضروري جداً، من وجهة النظر الأخلاقية، أن توجد مناجم لأنها إن لم توجد، ما كان في هذه الممالك لا ملك ولا رب).[٩٧]

لاهوت التحرير: تجربة مسيحية ثورية

على الرغم من انتقاده الكنيسة المسيحية بشكل عام، لكن غارودي يبدي احتراماً وإعجاباً بتجربة لاهوت التحرير Liberation Theology التي انطلقت في دول أمريكا اللاتينية. ويرجع حماسه لتلك الحركة إلى سببين رئيسيين:

١- هو معجب بالحركات ذات التوجه الثوري والكفاح المسلح ضد "الإمبريالية المستغِلة"، أي الإمبريالية الغربية، بحسب الخطاب الماركسي، والإسلامي إلى حد ما. إن هذه النظرة تتفق تماماً مع خلفية غارودي الأيديولوجية، الماركسية. في السبعينات من القرن العشرين كانت هناك ميليشيات ماركسية كثيرة متورطة في صراعات مسلحة مع حكومات بلدانها. وكان بعض القساوسة قد ساند مواقفها السياسية، فأيد توجهها المناوئ للسياسة الأمريكية ومحاربة الاستغلال والنهب الإستعماريين في بلدانهم. لقد كافح لاهوت التحرير من أجل خلاص بلدانهم من الهيمنة الأمريكية.

٢- هو يؤيد لاهوت التحرير لأن هذه الحركات السياسية-الدينية أو المسيحية السياسية كانت تعارض الكنيسة الكاثوليكية المهيمنة في أمريكا اللاتينية. وكانت الكنيسة، كما يعتقد غارودي، تساند الأنظمة الدكتاتورية في بلدان أمريكا اللاتينية.

يقدم غارودي تحليلاً سياسياً ودينياً حول تاريخ ودوافع نشوء لاهوت التحرير، حيث يرى أن "النزوع الأساسي للاهوت التحرير ينطلق من تجربة (جماعات الأساس) في أمريكا الجنوبية، وهم فقراء مصممون على أن يعيشوا دينهم المسيحي،

ويرفضون في نفس الوقت الكنيسة الرومانية التي تعتبر كنائس العالم الثالث ملحقات ببعثات التبشير. هذه الكنيسة الرومانية التي تواطأت مع الاستعمار ومع الغزاة، ثم مع كل النظم السياسية القائمة".

"إن أخص ما يميز لاهوت التحرير هو أن يقلب لاهوت الطريقة الغربية: فبدلاً من استنباط نظرية اجتماعية من بعض آيات الإنجيل (وينتهي الأمر دائماً بالاقتناع بها) لتسويغ الفوضى القائمة، مثل النظام السياسي المستمد من الكتاب المقدس عند الأسقف الفرنسي بوسويه Bossuet (١٦٢٧-١٧٠٤)، الذي أعطى مسحة إلهية للحكم المطلق للملك لويس الرابع عشر؛ أو الرسائل البابوية الاجتماعية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، التي تستنكر تجاوزات الرأسمالية دون أن تدين المبدأ الرأسمالي ذاته، على العكس من ذلك يبدأ لاهوتيو التحرير من الاستقراء وليس من الاستنباط: فهم يصدرون عن واقع بؤس شعبهم، ويفسرونه في ضوء إنجيل عيسى".[٩٨]

"ضد ماذا؟ ورد هذا الاستفهام مرة أخرى في معرض ذكر نصوص القديس بولس، إذ نهض الكاردينال راتزنغر Ratzinger باسم الجمعية الرهبانية للدفاع عن الإيمان، ليدين التحليلات الاجتماعية للاهوت التحرير، بوصفها لاهتاً تتخلله الماركسية. ويشرح مذهبياً، أنه لا يجب الخلط بين التحرر من الخطيئة وبين التحرر من العبودية الاجتماعية، الذي لم يعد يقبل الإذعان التقليدي للشعب، هذا الإذعان الضروري بالنسبة للطغاة". ثم يعلق غارودي على موقف الكاردينال راتزنغر الذي يمثل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية فيقول: "ليس من قبيل الصدفة البحتة أن تتلاقى توجهات الكاردينال راتزنغر مع إعلان المخابرات الأمريكية الحرب على لاهوت التحرير، لأنه يشكل خطراً على الأمن القومي للولايات المتحدة، وعلى الديكتاتوريين الذين زرعتهم الولايات المتحدة في أمريكا الجنوبية والوسطى".[٩٩]

٦ـ فصل المسيحية عن الثقافة الأوربية

مثلها مثل الإسلام واليهودية، بزغت المسيحية في منطقة الشرق الأوسط، وانتشرت فيما بعد في القارات الأخرى. ومنذ أن اعتنق أول إمبراطور روماني، قسطنطين، المسيحية، سرى اعتناق المسيحية إلى أوربا ثم انتقلت مع المهاجرين الأوربيين إلى القارات المكتشفة الجديدة كأميركا، وأمريكا اللاتينية وأستراليا. وخلال قرون من وجودها واحتضان القارة الأوربية لها، تفاعلت المسيحية بعمق مع الثقافة الأوربية، وتسربت إليها بعض العناصر غير المسيحية الأوربية. من القضايا التي صارت تثار بوجه الفاتيكان هي أن الكنيسة الكاثوليكية تستمد قيمها وسلوكها ومواقفها انطلاقاً من قيم الغرب، فكأنها تمثل الثقافة الغربية، دون أن تعير اهتماماً للثقافات والحضارات الآسيوية والأفريقية. لقد صار هناك تلازم بين الكنيسة الكاثوليكية والحضارة الغربية. هذا الأمر صار يقلق كثير من المثقفين المسيحيين والقساوسة والأساقفة الذين ينتمون إلى آسيا وأفريقيا. وأخذ يسود اعتقاد مفاده أنه لم يعد ضرورياً إتباع الكنيسة الكاثوليكية الرومانية "الغربية" التي تدافع عن أنظمة مستبدة، ولا تساند الشعوب المسيحية غير الغربية. وكانت هناك دعوة لتحرير الكنائس غير الغربية من الغرب. الأمر الذي قاد إلى تعزيز الرغبة في تحرير العقيدة المسيحية من النزعات الاستعمارية بهدف إنقاذ القيم المسيحية العالمية. إنها حركة ثقافية ـ دينية للتحرر من التهميش الثقافي الذي تمارسه الكنيسة الكاثوليكية بحق الثقافات غير الغربية.

يلاحظ المفكرون الغربيون المسلمون أن جرى تذويب المسيحية في الثقافة الغربية، فهي تحمل قيمها وتقاليدها وتراثها التاريخي والعقائدي. يشير أحمد ثومبسون إلى عملية ذات مسارين في استمرار التفاعل بين المسيحية والثقافة الأوربية. المسار الأول، هو امتصاص الكنيسة ضمن الثقافة الأوربية، والثاني هو إعادة امتصاص الثقافة في البنية المتغيرة للكنيسة. ويدعم تحليله هذا بالقول أن "الكثير من الناس (عادوا إلى المسيحية) كنتيجة لتجربتهم مع الموسيقى والمخدرات والوسطاء (المبشرين). فهم يميلون إلى رفض تجاربهم تماماً، واكتساب شكل تطهيري

للمسيحية، أو أنهم يدمجون طريقتهم الجديدة في الحياة داخل الطبعة الأخيرة من المسيحية. إن كلا النزعتين تغطي نبوة عيسى. فهو إما يُرفع كإله، أو يعتبر ليس أكثر من زعيم جماعة يتمتع بشخصية كارزمية، مثل (عيسى المسيح سوبرستار)، وهو معنى جيد، لكنه أسيء فهمه".[١٠٠]

يجادل روجيه غارودي أن التوسع الاستعماري في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية قد ترافق مع النشاطات التبشيرية للكنيسة. ويرى أن هذه القارات الثلاث قد أخضعت إلى القوى العسكرية للإستعمار إضافة إلى الاستعمار الروحي الدائم للكنائس. وخلال القرون الخمسة التي مضت على السيطرة المستمرة للاستعمار الديني الذي تضمن فرض المسيحية على القارات الثلاث من خلال صيغ ثقافية ألبست لبوس الغرب، قُدمت هذه الديانة للشعوب وكأن الله لم يخلق البشرية، وإنما خلق الإنسان الغربي فقط.[١٠١]

في ١٩٩٢/٣/١٢ في هونغ كونغ، افتتحت ندوة، شارك فيها لاهوتيون وفدوا من أنحاء مختلفة من آسيا. وعقب انتهاء الندوة، نشرت وثيقة نقدية بعنوان (مستقبل التفكير الاجتماعي المسيحي)، وقّعها جميع المشاركين. استنكر اللاهوتيون في هذه الوثيقة، بشكل خاص، المركزية الأوربية في التعاليم الاجتماعية للكنيسة، التي لا تعرف أو تجهل إنجازات المؤتمرات المسكونية الاقليمية، وخصوصيات الكنائس المحلية. لقد حاول كهنة آسيويون وبأسلوب مبدع الربط بين التعاليم الكاثوليكية والصعوبات التي يواجهها الوضع الآسيوي. ولسوء الحظ جاءت بعثة تبشيرية إصلاحية قادمة من روما، حيث قامت بتقييم الوضع في آسيا بشكل تبسيطي، ودون التوغل في أعماق المشكلات، متوهمة بأسلوب خاطئ أن الأساقفة لا يتحدثون إلا عن الحوار والتحرير والجهل...الخ مهملين دعوة السيد المسيح. وقد حرضت بعثة الإصلاح هذه على التوقف عن تنمية وتطوير التفكير المتناسق لاتحاد مؤتمرات المجامع المسكونية في آسيا. وقد علق لاهوتي هندي هو فيليكس ويلفريد على هذه النوايا بقوله: يجب أن نأمل أن إرسال الفاتيكان لبعثة كهنوتية إلى آسيا، أمر مؤقت، وظاهرة عابرة، وأن يتابع اتحاد المؤتمرات المسكونية في المستقبل الخط الذي تشير

إليه وثائق وفيرة، وأن ينجز بنفسه ظهور صورة جديدة للمسيح مطابقة لعبقرية آسيا.[١٠٢]

وقد ترجم هذا التناقض في كنائس أمريكا اللاتينية بشكل أخاذ من خلال صورتين لعيسى ظهرتا على شكل لوحات أو تماثيل. كانت الصورة الأولى (للمسيح المنتصر) والسيدة العذراء بلباس ملك وملكة. أما الصورة الثانية فتمثل (المسيح المغلوب) العاري والهزيل حتى برزت عظامه. الأولى كانت صورة الغزاة والأغنياء والأقوياء، والأخرى صورة الفقراء والمذلين والمهانين. كتب الأب ليوناردو دوف من البرازيل في كتابه (المسيح محررا) يقول: "وصلتنا شخصية المسيح مثقلة، محاطة بالألقاب والشروح الدوغماتية..التي تهدف إلى حجب أصالته وإخفاء وجهه الإنساني، ونفيه من التاريخ بغية تحويله إلى أقنوم، وكأنه نصف إله يعيش خارج عالمنا...إن الإيمان بالمسيح لا يمكن أن يختصر إلى صيغ من الكلمات المهجورة، حتى ولو كانت جليلة، ولا إلى علم التراث الإنجيلي. إن الإيمان بالمسيح، يتطلب عملاً يلتحم بوجودي، ويرسم لي منهجاً في العيش بحيث تضاهي حياتي الشخصية والاجتماعية والكنسية والثقافية والشاملة حقيقة المسيح".[١٠٣]

يعلق غارودي على هذا المنهج النقدي للمسيحية المشبعة بالثقافة الأوربية فيقول: "بهذه الطريقة فقط يتوقف الدين عن أن يصبح أفيوناً واستلاباً. بهذه الطريقة فقط يصبح الإيمان خميرة المستقبل بوجه إنساني، أعني إلهي، عن طريق المشاركة في مجيء الملكوت. ويعتبر وضع نهاية لهذا الاستعمار الديني للاهوت الذي يقدم نفسه وكأنه إكمال للتاريخ اليهودي، أحد الوجوه الأكثر تجديداً في لاهوت التحرير، بعد ما اصبح هذا التاريخ أوربياً عبر الفلسفة اليونانية، منظماً حسب الطراز الإمبراطوري الروماني. ولم تستطع بقية العالم أن تتلقى رسالة عيسى إلا سجينة هذه الثقافة الوحيدة التي تدعي أنه ليس هناك من (تاريخ مقدس) إلا تاريخ الشعب اليهودي، ولا لغة دينية إلا العبرية أو اليونانية أو اللاتينية".[١٠٤]

إن تحرير المسيحية من الثقافة الغربية يعني إعطاء الثقافة الأوربية حجمها الصحيح، وفسح المجال للثقافات المحلية أن تدلي بدلوها، فتضيف إليها من تراثها

ومفاهيمها. يقول الأب هجبا الجزويتي من الكامرون في كتاب له بعنوان (انعتاق الكنيسة من الوصاية): "ليست المسيحية ديانة غربية، وإنما هي ديانة شرقية انتقلت إلى الغرب، فطبعها بطابع لا يمحى من فلسفته وثقافته وقوانينه. وقُدمت إلى الشعوب الأخرى بهذا الشكل. وتوما".[١٠٥]

وينتقد غارودي التوجه الأوربي في فهم شخصية المسيح من خلال بيئتهم وثقافتهم، حيث يقول: "لقد حاول المسيحيون عبر قرون، اكتشاف شخصية المسيح، وحياته ورسالته، من خلال أسئلة خاصة بهم، نبعت من طبيعة كل مرحلة من مراحل تطور المجتمعات التي ينتمون إليها". ولما كانت الثقافة الأوربية هي الثقافة المهيمنة على المسيحية، فقد كان تأثير الفكر والبيئة الأوربية هو الأهم. ولكن هل يجوز حرمان بقية الثقافات غير الأوربية من خوض نفس التجربة من خلال تفاعل ثقافاتها المحلية مع المسيحية. يتساءل غارودي: هل نرفض قيام آسيا اليوم بطرح أسئلتها الخاصة بها؟ أعلينا أن نحمل إليها الاجابات دون أن نلقي بالاً لأسئلتها؟ لندع آسيا إذن تكتشف، ثم تعيد اكتشاف صورة المسيح الفضلى، والأكثر ملائمة للإجابة على تحديات القارة الآسيوية. والأمر ينطبق أيضاً على أفريقيا. لقد تنبه الفاتيكان إلى تصميم لاهوتيي آسيا، على التفكير بمستقبل الكنيسة في هذه القارة، بطريقة غير الاكتفاء بنقل الخطابات الرسمية من روما.[١٠٦]

في عام ١٩٧٧ عقد مؤتمر في ساحل العاج بعنوان (الحضارة السوداء والكنيسة الكاثوليكية)، وبرئاسة المطران ياجو Yago مطران العاصمة أبيدجان. وقد صرح الأب جان مارك إيلا JeanMarc Ela بأن "الثقافة اليهودية ـ البحر متوسطية التي نقلت المسيحية، ليست إلا ثقافة ضمن الثقافات الأخرى، فلفظة كاثوليكي ليست مرادفاً لكلمة روماني". مثل هذه الرغبة في تحرير الإيمان من النزعة الاستعمارية، ووضع الثقافة الغربية في إطار نسبي، لإنقاذ القيم العالمية للمسيحية، تظهر بقوة في كتاب لرجل من الكاميرون هو الأب حجبا Hegba بعنوان (تحرير الكنائس من الوصاية) إذ يقول: "المسيحية ليست ديناً غربياً ولكنها دين شرقي، احتكره الغرب وأسبغ عليه طابعه الذي أصبح من المتعذر محوه، طابع فلسفته وقانونه وثقافته. وهو

يقدم نفسه للأسف بهذه الصورة لمختلف شعوب العالم. علينا الآن أن نطبع نحن آثارنا التي لا تمحى على الديانة نفسها، عن طريق التوقف عن إسباغ الإلهام الإلهي على فلسفة أرسطو ـ توما، والفكر البروتستانتي الجرماني أو الأنجلوسكسوني، وأشكال الفكر والعادات الغالية (نسبة لبلاد الغال) واليونانية الرمانية والسويسرية والأسبانية والألمانية، التي تنصرت إن لم تكن قد تقدست في أوربا".

ويلخص الأب أوسانا Osana نتائج تصريحات الأب زوا Zoa أسقف يواندي، بقوله "نحن الورثة الشرعيون للأديان الأفريقية التقليدية التي هيأت الإنسان الأفريقي أكثر من أي فرد آخر لبشرى عيسى المسيح. لقد كان لهذه الأديان دور مماثل للعهد القديم". [١٠٧] لم تطق الكنيسة الكاثوليكية هذه الاحتجاجات ضدها من قبل الأساقفة والقساوسة الذين يُفترض بهم التعبد بطاعتها والانصياع للفاتيكان. كما رفضت تطور الخروج على اللاهوت المركزي الذي تمثله الكنيسة الكاثوليكية. ففي ١٩٩٧/١/٢ أصدر الكاردينال راتزينغر الذي يرأس (الجمعية الرهبانية للدفاع عن الإيمان) قراراً بحرمان واستبعاد الأب تيسا بالاسوريا Tissa Balasuriya وهو لاهوتي من سريلانكا، من الكنيسة، لأنه قد صرح بأن المسيحية قد ظلت حتى الآن غربية المنحى، وأنه يحاول أن يعيش إيمانه في إطار وطنه سريلانكا والهند، مع إعادة تبيين ما إذا كان للروحانية البوذية من دور بارز في شعوره بهذا الإيمان. وقد صدر القرار بموافقة البابا، وهو ما جعل هذا التكفير غير قابل للمراجعة أو المعارضة. [١٠٨]

وكانت (الجمعية الرهبانية للدفاع عن الإيمان) قد أنذرت في أيار ١٩٩٦ الأب بالاسوريا رسمياً، بأن يقر علناً بعصمة البابوية، وبعذرية مريم، وبالله كمؤلف لكل أسفار الإنجيل، وبالأصل الإلهي لتحريم قسوسة النساء. وقد رفض أن يقر بهذه المطالب باسم (ممارسات الكنيسة منذ مجمع الفاتيكان التاسع والثلاثين) و باسم حرية ومسؤولية مسيحيين ورجال لاهوت تقرهم شرائع الكنيسة.

لقد كان هناك معارضة واضحة بين اللاهوت المسيحي الذي تحدث عنه الأب بالاسوريا في كتابه (مريم أو التحرر الإنساني Maria or Human Liberation)، وبين لاهوت روما، الذي بموجبه يجب أن يمر كل تفكير لاهوتي عبر السلطة الدينية، أي

عبر التراتبية الهرمية الرومانية، التي تضع يدها وحدها على الحقيقة. إن اللاهوت الأول يصدر عن أولوية الانتباه إلى الفقراء وصراعهم من أجل العدالة الاجتماعية، مع رد الاعتبار لقيمة الإيمان بالروحانيات المحلية للشعوب غير الأوربية.

ويمضي غارودي في تحليله لهذه الظاهرة فيقول : المسألة في العمق هي أن الأب بالاسوريا لم يكتف بإدانة تجاوزات الرأسمالية، بل أدان منطقها نفسه الذي يؤدي إلى استبعاد البشر وعدم المساواة بينهم. إذ كتب يقول (إن الاقتراب المريمي (نسبة إلى مريم العذراء) من العالم الثالث يجب أن يستلهم حساسية المشروع الذي تعبر عنه تسبيحة البتول: إطعام الجائعين وترقية البسطاء).

لقد قوبلت محاكمة الأب بالاسوريا بالسخط في آسيا والعالم كله أيضاً. كما أعلنت الجمعية الكنسية (المنذورون لخدمة مريم الطاهرة) التي ينتمي إليها الأب، والمجمع الكنسي للاهوتيي آسيا، والمجمع الدولي للاهوتيي العالم الثالث، وحركة الطلاب الكاثوليك في آسيا والمحيط الهادي، عن تضامنها مع الأب المستبعد من الكنيسة.

أكثر من ذلك، كانت هناك مظاهرات تأييد للأب قام بها البوذيون والهندوس ورجال اللاهوت البارزون مثل اليسوعي الهندي صموئيل رايان SamuelRayan والدومنيكان الأسترالي الأب فيليب كنيدي PhilipKennedy كما وصلت الأب بالاسوريا (الملحد) أكثر من عشرة آلاف رسالة تأييد من أنحاء العالم. وفي بداية عام ١٩٩٧ انتقد الأساقفة اليابانيون بشدة الوثيقة التحضيرية ـ التي أُعدّت في روما ـ للمجمع الكنائسي الآسيوي المنتظر انعقاده في نيسان ١٩٩٨، بالضبط كما حدث مع الأساقفة الأفارقة من قبل. فهذه الوثيقة، كما يلاحظ الأساقفة اليابانيون (تنم عن قلة الفهم للثقافة الآسيوية).

أمام استنكار بهذا الاتساع العالمي، كان على البابوية المعصومة في روما أن تتراجع. وفي ١٩٩٨/١/١٥ ألغى الفاتيكان حكم الاستبعاد الذي كان قد أصدره الأب رايتزينغر والباب قبل عام.[١٠٩]

٧ـ الكنيسة والإسلام: من الحروب الصليبية إلى الحملات التبشيرية

الإسلام والمسيحية، كلاهما دينان تبشيريان يهدفان إلى توسيع حجمهما وزيادة عدد أتباعهما من خلال التبشير المسيحي والدعوة الإسلامية. وعبر التاريخ، لقد قاد التنافس إلى صراعات سياسية-دينية شديدة، وأحيانا حروب عسكرية ودموية. فتارة يأتي الشرق المسلم إلى الغرب المسيحي عبر فتح أسبانيا والتوسع العثماني في أوربا والهجرة الحالية للمسلمين إلى الغرب. وتارة يذهب الغرب المسيحي إلى الشرق الإسلامي من خلال الحروب الصليبية والاستعمار الغربي والحضور العسكري الغربي والهيمنة السياسية ـ الاقتصادية في العالم الإسلامي.

فيما يتعلق بالعلاقة بين الإسلام والكنيسة المسيحية، يؤكد المفكرون الغربيون المسلمون بشكل رئيسي على قضايا معينة وخاصة مثل نظرة الكنيسة للتعاليم الإسلامية والنبي محمد (ص)، والحروب الصليبية والنشاطات التبشيرية المسيحية في العالم الإسلامي.

يعزو مراد هوفمان موقف الكراهية المسيحية للإسلام إلى العاملين التاليين:

١- إعتقاد الكنيسة المسيحية أن محمداً (ص) كان دجالاً، وأن قلّد ـ برداءة ـ بعض تعاليم المسيح. وجذب دينه الجديد البسطاء ببدائيته الجنسية. إن ظهور دين جديد بعد المسيح بستة قرون يفتح طريق الخلاص أمام البشرية دون الاهتمام بتضحية المسيح ابن الله، وأن اعتبار المسلمين صلب المسيح استفزازاً بل إهانة، سبب رد فعل عند المسيحيين. إن شعور المسيحيين تجاه ظهور ديانة أخرى يشابه شعور المسلمين عند ظهور طوائف جديدة تدعي الوحي مثل القاديانية والبهائية والدروز.

٢- السبب التاريخي الثاني لنمو العداء، هو القناعة المسيحية أن الإسلام دين قتال وعدوان، ويبررون انتشاره بالعمليات العسكرية. فكيف يمكن لأحد أن يبرر التوسع الهائل للإسلام من الحجاز إلى القسطنطينية (٦٨٨م)، وسط فرنسا (٧٣٣م) والهند (٧١٠م)؟ بأي طريقة أخرى استطاع حفنة من العرب المتخلفين أن يقهروا إمبراطوريات؟ ولكن حتى اليوم، لحفظ ماء الوجه، يصر العالم الغربي على الأسطورة التي اخترعها، أن الإسلام انتشر بالسيف والنار.[١١٠]

لقد غيرت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية موقفها العدائي التقليدي ضد الإسلام، عندما أعلن المجمع الثاني للفاتيكان عام ١٩٦٤ أن الكنيسة المسيحية قد تخلت عن عدّ الإسلام عدواً لها. وتم تكوين لجنة لشؤون العلاقات مع الديانات غير المسيحية، وضمت اللجنة رجال دين على دراية واسعة وعلم غزير بالإسلام، ويكنون له بعض الاعجاب. وفي ١٩٦٥/١٠/٢٨ أصدر البابا بولس السادس المنشور البابوي الذي حمل عنوان Nostra Aetate. وقد جاء في هذا المنشور أن الكنيسة (تحترم المسلمين الذين يعبدون الله الحي، الخالد، الرحيم، القوي، خالق السموات والأرض). وطالبت هذه الوثيقة المسلمين والمسيحيين بنسيان عداوات الماضي. وعليهم معاً أن (يجتهدوا للتوصل إلى تفاهم وفهم متبادل) و(أن يعملوا سوية لحماية السلام وإقرار العدالة الاجتماعية، ومن ثم حماية الأخلاق وسلام وحرية البشر كافة). [١١١]

ويبدي هوفمان تأييده لمبادرات الكنيسة الكاثوليكية التي تستهدف تطبيع علاقاتها مع الإسلام، فسبقت بذلك المجلس الكنسي العالمي وكنائس مسيحية أرثوذكسية أخرى. ومع هذه الخطوات الإيجابية تجاه الإسلام، لكن الكنيسة الكاثوليكية ما زالت تتجنب ذكر الرسول محمد (ص)، فقد تجنب المنشور البابوي وخطاب البابا في الدار البيضاء (بالمغرب) من ذكر رسول الإسلام، ذلك الدين الذي يحترمونه كثيراً، كما جاء في المنشور البابوي عام ١٩٦٥. ويتفق هوفمان تمتماً مع أولريخ شخون Ulrich Schoen الذي يطرح السؤال التالي: لماذا لا يتجرأ أحد على ذكر محمد بكلمة واحدة؟

ويستطرد هوفمان معلقاً بقوله: "إنه من الواضح أن الكنيسة لا تزال تحرم محمداً من إعادة الثقة به وتصحيح صورته وردّ الاعتبار له؛ لأنها لا تزال أسيرة إنكارها له. ولن يجرؤ أي شخص من المعسكر المسيحي، حتى وإن كان لا يؤمن بأن الإسلام عقيدة مضللة وأن محمداً دجال ومحتال، لا يستطيع أن يتخيل أن يعترف بالقرآن ككتاب مقدس،مثله مثل العهد القديم والعهد الجديد؛ لأن الاعتراف بمحمد رسولاً، أي وعاء لوحي الله، يعني الاعتراف بالقرآن الكريم ككتاب مقدس، والوصول إلى هذه الخطوة يتطلب دراسة واسعة وتعاملاً حميماً مع القرآن. ألا تستدعي مجرد

أصول المعاملة المهذبة واللياقة، عدم تجاهل رسول يؤمن به ما يزيد على مليار إنسان ويحترمونه؟[١١٢]

يشير هوفمان إلى التجارب المرة التي رافقت الحروب الصليبية وتأثيرها على تشكيل العقلية الأوربية. إذ صار احتقار الإسلام جزءاً لا يتجزأ من العقلية الأوربية. خلال القرنين الحادي عشر إلى الثالث عشر، شكلت الأفكار الزائفة المتفجرة السابقة الروح الصليبية عديمة التسامح، والتي ولدت منها أوربا الحديثة. إن الحروب الصليبية كانت بمثابة أول إعلان عن الإمبريالية الأوربية، تدوس بقدمها كل مثاليات ومسلَّمات المسيحية. ومع هذا، كان الميراث الانفعالي أقل سوء على المستقبل مما تلاه، فعندما تقابل الفرسان الصليبيون مع العرب "البرابرة السرّاق"، فوجئوا بحضارة تفوق حضارتهم.[١١٣]

يتبنى محمد أسد فهماً ثقافياً لدور الحروب الصليبية في العقلية الأوربية. إذ يعتقد أن الحروب الصليبية سببت صدمة للأوربيين المسيحيين، لأن أوربا في ذلك الوقت كانت تعيش بداية وحدتها الثقافية. "إن الإصطدام العنيف بين أوربا المتحدة من جانب، وبين الإسلام من جانب آخر، أي الحروب الصليبية، يتفق مع بزوغ فجر الحضارة الأوربية. في ذلك الحين أخذت هذه الحضارة ـ وكانت لا تزال على اتصال بالكنيسة ـ تشق سبيلها بعد تلك القرون المظلمة التي تبعت انحلال روما... لقد كانت ثمة حروب بين المسلمين والأوربيين قبل عصر الحروب الصليبية: كانت فتوح العرب في صقلية والأندلس، وكان هجومهم على جنوب فرنسا.ولكن هذه المعارك كانت قبل أن تستيقظ أوربا إلى وعيها الثقافي الجديد. إن الحروب الصليبية هي التي عينت في المقام الأول والمقام الأهم موقف أوربا من الإسلام لبضعة قرون لاحقة".[١١٤] ليس هناك من التجارب التي خبرتها أوربا يمكن أن يقارن بالحماسة التي خلقتها الحملة الصليبية الأولى. ذلك أن موجة من الافتتان والثمل اجتاحت القارة، موجة من التيه الزهو تخطت لأول مرة الحواجز القائمة بين الولايات والقبائل والطبقات... لقد رفع الحروب الصليبية الرابطة الدينية بين الشعوب الأوربية إلى مقام جديد، إلى قضية مشتركة بين جميع الأوربيين على السواء -المفهوم السياسي

والديني للعالم المسيحي، هذا المفهوم الذي خلق بدوره المفهوم الثقافي لأوربا.وعندما حض البابا أوربان الثاني UrbanII في خطابه الشهير الذي ألقاه في دير كليرمون Clermont (جنوب فرنسا) في شهر تشرين الثاني من عام ١٠٩٥م، المسيحيين على أن يشنوا الحرب على الجنس الشرير الذي كان يمتلك الأرض المقدسة، إنما كان يعلن ـ وعلى الأرجح دون أن يدري ـ ميثاق الحضارة الغربية".[١١٥]

تسلط بربارا براون الضوء على الإتهامات التي كانت الكنيسة المسيحية تطلقها ضد النبي محمد (ص) وضد القرآن وخاصة في فترة الحروب الصليبية. ولكن ذلك لا يعني أن تشويه سمعة الإسلام والرسول قد بدأ مع الحروب الصليبية. "ففي الوقت نفسه الذي انتشر فيه الإسلام خارج الجزيرة العربية بعد وفاة النبي محمد (ص) مباشرة، بدأ المسيحيون يرددون القول بأن رجلاً من الجزيرة العربية كانت له الصلافة حقاً أن يدعي أنه كان رسولاً من الله. وبما النبي (ص) لم يكن يهودياً، فإنه في نظرهم كان نبياً زائفاً يحمل رسالة زائفة من إله زائف. وبعد خطاب البابا أوربان (لتحرير الأراضي المقدسة من أعداء المسيحية)، فإن حملة الكراهية ضد الإسلام انطلقت كالصاروخ، وبلغت أوجها في القرن الثاني عشر الميلادي. ففي معرض هجومهم على الإسلام فإن الكثير من الأشياء الخسيسة والمخزية كانت قد دُسّت إلى الناس العاديين من قبل من كان يُدعى بالعلماء المتضلعين. وكان النبي محمد (ص) قد اعتبر بأنه عدو المسيح Anti-Christ، وهو نبي زائف ومشعوذ قومي وأناني ومستبد وشهواني، إضافة إلى صفات أخرى.

وأما القرآن فقد قيل بأنه مجموع من الخطب الرنانة والهراء المخبول وأنه (قراءة متعبة وخليط مرتبك ومضني). وفي نظر مسيحيي القرون الوسطى، فإن القرآن لا يمكن أن يكون كلام الله لأن محمداً (ص) كان نبياً زائفاً، ولهذا قيل إنه كان ملفقاً. وذهبوا إلى حد القول بأنه لم يكن سوى نتيجة لنوبات من الصرع كانت تنتاب محمداً (ص) بدأ بعدها ينشرها على أنها وحي إلهي.

وأما الإسلام، أي الدين، فكان يُنظر إليه على أنه لاشيء أكثر من ضلالة أو بدعة من المسيحية.وكان يقال عنه أنه (دين السيف)، ويُعبّر عنه باستهزاء بـ(الدين

المحمدي) أو (المحمدية Mohammedanism). والمسلمون أنفسهم أيضاً لم يسلموا من سخط المسيحيين في العصور الوسطى، فقد سموهم بالكافرين والوثنيين والأعراب والمحمديين.

من معالم العداء بين الكنيسة المسيحية والإسلام هو النشاط التبشيري المسيحي بين المسلمين. ففي الوقت الذي يمارس المسلمون الدعوة إلى الإسلام من أجل دعوة غير المسلمين لاعتناق الإسلام، وخاصة المسيحيين، نجد الكنيسة المسيحية قد كرست مؤسسات ضخمة ذات إمكانيات هائلة وأموال ضخمة وجيوش من المبشرين والمتخصصين، ومكتبات وإذاعات ومنشورات وكتب ومجلات مجانية،وبرامج ثقافية وصحية وتعليمية لكسب المسلمين إلى المسيحية.

تنتقد برابارا براون الجهود التبشيرية التي تقوم بها الكنيسة المسيحية، وتجادل بأن "العنف ضد المسلمين والذي تميزت به الحملات الصليبية، كان يصاحبه جهد تبشيري من جانب المسيحيين من أجل (إرجاع الوثنيين إلى الرب). وتقيم تلك النشاطات وتستنتج: تلك الجهود، على كل حال، لم تلاق إلا نجاحاً قليلاً رغم كل الوقت والمال اللذين بذلا طيلة المئات من السنين التي استمرت فيها". [١١٦]

وحول تطور أساليب المبشرين والمؤسسات التبشيرية تقول: إن أولى محاولات جلب المسلمين إلى المسيحية، استخدم فيها أسلوب الهجوم على الإسلام، وهو أسلوب كان شائعاً بين المسيحيين. وبطبيعة الحال، رفض المسلمون الاستماع إلى هذا الكلام. تبين للمسيحيين أن الإهانات لا تثير اهتمام المسلمين، ولذلك فإن محاولات التبشير المسيحي قد أخذت مساراً جديداً تماماً بالقول أن المسيحيين الآن (يريدون الاقتراب من المسلمين بود ومحبة). لم تعد تستخدم أساليب الاستهزاء، ولكن يجري الآن استخدام وسائل أخرى قليلة الذوق كالتشويه والترجمة المغلوطة،وحتى الافتراءات. فحقيقة المسيحية تغطى الآن بغلاف سكري.

ففي الولايات المتحدة هناك مؤسسة باسم (المركز الكهنوتي للمسلمين Center for Ministry to Muslims) تنشر مواد متنوعة تهدف إلى توضيح رسالة المسيحية إلى المسلم. ويستهدف المركز أولئك المسلمين الأجانب في الولايات المتحدة،

والذين لا يتمتعون بالعم المعنوي من عائلاتهم وأصدقائهم. ويصدر المركز مجلة (نور الحق) وتطبع بالإنكليزية والعربية، ويظهر من هيئتها أنها مطبوعة إسلامية، ولكنها في الواقع مجلة مسيحية تبشيرية هدفها الوصول إلى المسلمين. وتستخدم المجلة تعابير إسلامية وآيات قرآنية، ولكن الأسلوب الماكر هو المهم هنا، لأن هذه التعابير تشوّه وتفسّر خارجاً عن موضوعها حتى تعطي انطباعاً بأنها تؤيد التعاليم المسيحية. بالنسبة إلى الفرد المسلم ذي المعرفة المحدودة، فإن مطالعة هذه المجلة يقوده إلى قدر كبير من الارتباك.

ومع ذلك فإن (المركز الكهنوتي للمسلمين) لا يعد شيئاً قياساً بمعهد زويمر للدراسات الإسلامية Zwemmer Institute for Muslim Studies فهذه المؤسسة الموجودة في كاليفورنيا، والتي جاء اسمها من مبشر بلجيكي ومن الكنيسة الإصلاحية، وهو مستشرق، قضى ما يقارب الخمسين عاماً من القرن العشرين في الشرق الأوسط مشغولاً بالنشاط التبشيري بين المسلمين. وتضم المؤسسة الكثير من المبشرين والقساوسة المدربون جيداً، والذي درسوا اللغة العربية والتاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية والعقائد والشعائر الإسلامية. وتعقد في المعهد ندوات حول الإسلام، كما يوجد مركز نشر ينشر أنواع النشرات والدعايات والكراسات والكتب وحتى الأفلام وأشرطة الفيديو.

وتذكر بربارا براون نماذج من المؤلفات الصادرة من هذه المؤسسات التبشيرية، حيث تشير إلى بعض الكتب التي تسعى إلى تشويه الإسلام، مثل كتاب (الإسلام مكشوفاً) الذي كتبه مسيحي عربي عام ١٩٨٨، والذي يخاطب القارئ على صفحة الغلاف الأخيرة قائلاً: (نظرة لفتح العيون على العقائد القاتلة لكل واحد من خمسة أشخاص يعيشون في العالم). أما المؤلف الأمريكي روبرت موري Robert Morey، وهو اختصاصي معترف به عالمياً في ميدان الديانات المقارنة ـ وهو مسيحي أصولي إلى أخمص قدميه ـ فقد أصدر عام ١٩٩١ كتاباً سماه (إماطة اللثام عن الإسلام: عاصفة الصحراء الحقيقية Islam Unveiled: The True Desert Storm). ويدعي على صفحة غلافه الأخير بأنه (يبرهن على أن كل الطقوس والعقائد الخاصة

بالإسلام، يمكن أن تعزى إلى أصول وثنية كانت سائدة قبل الإسلام). والدكتور موري له برنامج إذاعي يهاجم فيه الإسلام بشكل متواصل.وفي أحد برامجه تجرأ وقال: (لو أن محمداً كان حياً اليوم، فإنه على أكثر الاحتمالات كان سيُشخّص على أنه قاتل مصاب باضطراب عقلي، وهو جزّار بالجملة ومؤذٍ للأطفال). إن كلاماً مثل هذا، مثال بسبط على الحجم الهائل للكراهية التي يحملونها ضد الإسلام، وهو ما يثير الإشمئزاز.[١١٧]

٨ ـ نقد المسيحية المعاصرة في الغرب

يؤمن المفكرون الغربيون المسلمون أن المسيحية التي تمثلها اليوم الكنيسة قد فشلت في إيصال رسالتها إلى المجتمع الغربي. إذ فقدت الكنيسة كل تأثير ملموس لها في صياغة القيم الأخلاقية والدينية بين الغربيين. ويعتقد هؤلاء المفكرون أن فشل المسيحية يرجع إلى عدة أسباب، بعضها تعزى إلى العقائد المسيحية نفسها، والأخرى تعود إلى الكنيسة نفسها.

أزمة اللاهوت المسيحي

منذ نشأتها، ابتليت المسيحية في غموض عقائدها وتعقدها بشكل بات يصعب على المسيحي المتعمق فيها إدراك كنهها، فكيف بالمسيحي العادي. وقد تعرضت عقائدها إلى تغييرات وتعديلات زادتها غموضاً وصعوبة. إن عدم فهم المرء عقائد دينه يجعله لا يهتم بها، وقد يفقد إيمانه بها ولو شكلياً. وهذا ما يعانيه أتباع الكنيسة المسيحية في الغرب، إذ يجدون صعوبة في فهم عقائدهم وهدفها وجدواها. الأمر الذي يشكل أزمة حقيقية في المسيحية.

في سياق وصفه لتطور الحركات النقدية داخل اللاهوت المسيحي، يقيّم مراد هوفمان بعض النظريات التي تسعى لفهم ماهية عيسى ودوره وموقعه وصفته، مثلاً نظرية بول تيليج PaulTillich وأتباعه من علماء اللاهوت المسيحيين الذين يؤكدون رأيه أن عيسى رمز جميل، جميل لدرجة تجعل من الضروري اختلاقه إن لم يكن قد

وجد فعلاً، حتى إن أمر الحقيقة التاريخية لعيسى تصبح غير ذات أهمية. فالإيمان والدين المسيحي ليسا بحاجة إلى تسويغ تاريخي، ولكن –كما قال بولتمان Bultmann– إلى (لقاء روحي مع المسيح). ويتشابه هذا القول مع رأي أومبرتو إيكو Umberto Ecco الذي يقول (بماذا يؤمن من لا إيمان له؟). ووفقاً لذلك فإن المسيح حتى لو كان مجرد شخص في حكاية مؤلفة، فإن هذا التأليف رائع وشديد الجمال، ويتسم بسحر وغموض يضاهي فكرة ابن الله الحقيقية.

إن هذه الآراء ما هي إلا خطوات لتجديد ما قام به فريدريك شلايرماخر FriedrichSchleiermacher من قبل، وهو تحويل الدين إلى فلسفة جمالية. إذ تتخلى فلسفة الحياة هذه عن جميع مضامين الإيمان الموضوعية، وتلقي بها خلف ظهرها لتصبح (ديناً بلا إله)، لأن ديننا ينحصر في احساس الفرد الداخلي، ويترفع عن الحياة والعالم الحقيقي، ويصبح كما قال غوته Goethe: (مسيحية لاستخدامي الخاص).[١١٨]

وبتأثير هذه الخلفية الفكرية قام الأمريكي ماتيو فوكس MatthewFox، هذا القسيس المنتمي إلى جماعة الدومنيكان سابقاً، بإجراء تغيير في النموذج، فدعا إلى تغيير نموذج عيسى، من عيسى التاريخي إلى عيسى الكوني. وانزلق في محاولته هذه إلى فلسفة تتسم بمواصفات مرحلة ما بعد الحداثة، ومليئة بالعناصر الغامضة والغنوصية.

هناك تلاعب لاهوتي أقل تطرفاً، بمقتضاه هناك بالفعل عيسى، كحدث وقع فعلاً (Jesus-Event) كنواة تاريخية للمسيحية. وكل ما عدا ذلك ـ أي ما تبع ذلك ـ من المسيحية ما هو إلا تأملات نظرية.

لقد كان عيسى أكثر من مجرد فكرة جميلة. لقد كان تجلياً مميزاً ووحياً في الشخص ذاته. يقول كلاوس بيرغر KlausBerger أن الله الخفي قد أصبح (مرئياً ومنظوراً) من خلال (ظهور عيسى كإله وشفافية تجلى الله من خلال عيسى ووجوده فيه) لأن عيسى (نفاذ ومتخلل بشكل كامل في الوجود الإلهي، في وجوده هو).

وبتعبير وصياغة كلمات ميشيل ليلونغ Michel Lelong (فإن الله قد تجلى بكامل وجوده في المسيح عيسى، وعرف نفسه فيه وظهر من خلاله).

يعلق هوفمان على هذه التصورات المسيحية فيقول: في الحالات الثلاث السابقة، يفقد عيسى ألوهيته، ولكنه يُرفع إلى مكانة عالية، ويستمر السمو به إلى أن يكون مضموناً للتجلي والوحي. ثم يستنتج: "إن هذا العرض الموجز يكفي دليلاً على الأزمة العميقة التي تعيشها علوم اللاهوت المسيحية، والمسيحية ذاتها وتعاليمها في العالم المسيحي.

ستدفع هذه الأزمة بالكنيسة إلى فنائها، وتعجل بالقضاء عليها، وبنهاية المسيحية المرتبطة بالكنيسة. وسيؤدي هذا زيادة شعور الجماهير بالإغتراب عن الدين عامة، وتزيد من رغبة الإنسان الفرد بانتقاء ما يريد ويناسبه من المعروض في سوق الديانات والمعتقدات، والتي هي أشبه بالسوبرماركت".[١١٩]

ويبدي هوفمان تأييده لانتقادات اللاهوتيين المسيحيين، داعياً الكنيسة إلى نشر هذا النقد بين "الجموع المؤمنة التي تذهب أيام الآحاد إلى الكنيسة، لأن المسيحية تشهد حالة من الانفصال العميق بين التقوى والورع وبين العلم، أشبه ما تكون بحالة الشيزوفرينيا".[١٢٠]

ويناقش هوفمان واحداً من تعاليم الكنيسة المسيحية الأخرى التي تواجه انتقادات كثيرة هي (لا نجاة خارج الكنيسة) أي لن ينجو أحد ما دام لا يؤمن بالكنيسة. وكان البابا سيبريان Cyperian قد صرح بهذه العقيدة.

ولقد دفعت أعداد لا حصر لها من العبيد والهنود والجرمان حياتهم ثمناً لهذه العقيدة. كما ساعد هذا المنهج محاكم التفتيش الكاثوليكية على العمل مرتاحة الضمير.[١٢١]

فشل الكنيسة في مواجهة العلمانية والإلحاد

يتفق المفكرون الغربيون المسلمون على أن الطريقة التي تقدم بها المسيحية عيسى (ع) باعتباره (ابن الله) تقود إلى مشكلة عقائدية معقدة، تجعل المسيحيين

يتركون ديانتهم. يناقش محمد أسد أن "أهم عامل فكري منع التجديد الديني في أوربا كان الفكرة السائدة التي تقول أن عيسى ابن الله... هذه الفكرة أدت إلى التجسيم، أي إضفاء صفات بشرية إلى الله. هذا التجسيد أصبح عاملاً قائماً في المفهوم الشعبي عن الله. بعد عصر التنوير، صار المفكرون الأوربيون يعيدون النظر بالفكرة التي تقدمها تعاليم الكنيسة عن الله، وكانت هي الفكرة الوحيدة التي اعتادوا عليها، ثم بدأوا يرفضون فكرة الله، ومعها الدين".[١٢٢]

ويتفق هوفمان مع رؤية أسد على أن عقيدة بنوة عيسى لله بقيت العامل الرئيسي لإنفصال المسيحيين عن المسيحية، والبحث عن ديانات وفلسفات أخرى، حيث يؤكد: "في الواقع، يشرح فقدان المصداقية الواضح في عقيدة الكنيسة في عيسى، انتشار الإلحاد واللاأدرية وهجران الكنائس، وتحول الناس إلى مذاهب أخرى مثل الأنثروبوسوفي، البوذية، وشامانية الهنود الحمر، ومساواة المرأة بالرجل، وغير ذلك".[١٢٣] كما يعزو هوفمان فشل المسيحية في الغرب إلى دور التحديث في الدول الصناعية، إذ يذكر أن "الحداثة قد بالغت في أداء وظيفتها في استبعاد جميع الأسرار والمعجزات والأعمال الخارقة في العالم. وكانت النتيجة استياءاً عاماً من كل شيء يبدو وكأنه معجزة. وطالما أن الطريق إلى المسيحية ممهد بمعجزات كثيرة، مما يعني أنها لن تُقبل".[١٢٤]

ويتوقع هوفمان أن الغرب في القرن الواحد والعشرين سيشهد مواقف مختلفة مختلطة: وثنية جديدة، لاأدرية، إلحاد، شرك من نوع جديد، عصبية.. أناس يعبدون أصنام جديدة مثل الكوكائين، التنجيم، ونجوم السينما والرياضة.[١٢٥]

ويجادل هوفمان بأنه لا أمل من علاج المسيحية ما لم ننجح في تحرير الغرب من وهم الحداثة التي تحكمه، لأننا في هذه الحالة فقط ننجح في وقف عملية التسميم الذاتي العقلاني التي يمارسها الغرب، ليتمكن من إعادة صلته بالغيبيات، وأن يستعيد المقدس والإلهي مكانته في دائرة اهتمامه، ويكون هذا أمام عينيه. إذن فالأمر يتطلب إعادة الاعتبار للدين كرد فعل عقلاني على حاجة الإنسانية، والتي لابد وأن تبدأ بوضع العلوم التطبيقية في مكانها الطبيعي، وليس كبديل عن الدين. الأمر باختصار

يتطلب عملية تغيير في النماذج المتبعة، تهدف إلى رؤية دينية جديدة للعالم. من الممكن نظرياً أن تقوم المسيحية بكل هذا، ولكن نظرياً فقط، لأن المسيحية قد فقدت بمرور الوقت المصداقية المطلوبة بسبب المبالغات التي تتضمنها. ولم تبد الشخصيات المؤثرة في الكنيسة استعدادها لاهوتياً لإعادة التقييم وكبح هذا التدهور". [١٢٦]

فقدان الكنيسة دورها في المجتمع الغربي

نتيجة لمضي وقت طويل في التأكيد على فكرة فصل الدين عن الدولة، أصبحت المسيحية معزولة عن أداء أي وظيفة في المجتمع، وجرى تنحية الكنيسة تماماً على الهامش.

ينتقد المفكرون الغربيون المسلمون أن الكنيسة فقدت دورها في المجتمع، ولم يعد لها أي تأثير حقيقي في تشكيل الأخلاق والقيم. إذ فقدت الكنيسة زعامتها الدينية، وأصبحت مجرد مؤسسة اجتماعية. إن مسيحية اليوم تبدو عاجزة حتى في إشباع الحاجات الروحية لأتباعها. وهذا ما يفسر نمو الظاهرة الأوربية في البحث عن تجارب روحية جديدة في الديانات الأخرى كالبوذية والهندوسية والإسلام.

يلاحظ أحمد ثومبسون ظاهرة استخدام مختلف طرق الترفيه والنشاطات الدينية بهدف جعل الكنيسة أكثر جذابية للجمهور. إذ يشير إلى "محاولاتهم للحفاظ على الكنيسة مملوءة، يقوم بعض القساوسة بجلب فرق البوب الموسيقية والرقص والغناء من أجل جذب الشباب إليها. كما تقدم معزوفات موسيقية ومعارض وأسواق خيرية لأصحاب الذوق المحافظ. وتقام الحفلات الموسيقية الخيرية بهدف المساعدة في تأسيس وعي بهدف أولئك المنغمسين بها. هذه المحاولات من أجل تحديث الكنيسة، والحفاظ عليها ببقائها في آخر التطورات Uptodate، تمثل تقليداً عريقاً في الكنيسة البولسية PaulineChurch في التسوية بكل الوسائل. فإذا لم تستطع النفوذ عبر رسالة عيسى، فيجب على الأقل أن تكون لها (وظيفة اجتماعية مفيدة)". [١٢٧]

ويرى مراد هوفمان أن الكنيسة لم تعد نشيطة أو تمتلك موقفاً قوياً تجاه مسألة تقنين عمليات الإجهاض والشذوذ الجنسي والسماح بها. "في الغرب، ليست صحة الأم فقط هي التي لها أولوية على حياة المولود، بل هناك كذلك ما هو أهم من حياة المولود مثل السيارة الثانية، والفراء الثاني، والإجازة الثانية... يستطيع المرء المتابع للمسيحية في موقفها من الجنس والمرأة، أن يلاحظ وجود اتجاهين متناقضين، بل متطرفين، وذلك منذ بولس وباركوس وأوجستس حتى يومنا هذا.

ويتمثل هذان الموقفان في موقف شديد التطرف من المرأة والجنس ينادي بالبيورتانية Puritanism الشديدة أي بالتطهر، ويكاد يرى في المرأة الشيطان نفسه. أما النقيض الآخر لهذا الموقف فهو الانغماس بلا حدود أو رادع في الملذات الجنسية. وإذا ما نظرنا إلى هذا الموقف الأخير على أنه غير مسيحي واستبعدناه تماماً من المسيحية، لأمكن فعلاً وصف المسيحية كما فعل جورج دينزلر George Denzler فأسماها (٢٠٠٠ عام من تحريم المتعة)".[١٢٨]

يشير هوفمان هنا إلى أن الموقف المتطرف الشديد من مسألة الجنس جعل الأوربيين لا يلتزمون بهذه التعاليم، الأمر الذي أدى إلى عدم طاعة تعاليم الكنيسة، وبالتالي فقدان الكنيسة تأثيرها عليهم.

يستخدم هوفمان منهجاً إنتقائياً عندما يتعامل مع النصوص الإنجيلية. إذ يميل إلى دعم رأيه بذكر بعض الآيات من الإنجيل التي تنتقص من المرأة مثل (ليس للمرأة تسلط على جسدها بل الرجل) (كورنثوس الأولى ٧: ٤).

يقوم هوفمان هنا بقطع الآية المذكورة من سياقها، بهدف إعطاء انطباع بأن الإنجيل ينظر للمرأة نظرة دونية، ولكن كان عليه إتمام الآية حيث يخاطب الرجل بنفس النبرة (وكذلك الرجل أيضاً ليس له تسلط على جسده، بل للمرأة) (كورنثوس الأولى ٧: ٤). ويمضي هوفمان في منهجه عندما يقول: "ويمكنني أيضاً أن أستشهد متلذذاً برسالة بطرس الأولى (كذلكن أيتها النساء، كُنَّ خاضعات لرجالكن) (رسالة بطرس الأولى ٣: ١)".[١٢٩]

يشير أحمد ثومبسون إلى الفضائح الجنسية التي تعاني منها الكنيسة باستمرار. إذ يقول أن "الكنيسة لم ترفض الشذوذ الجنسي كلياً، حتى بين القساوسة والراهبات، لأن الرهبانية المسيحية تسمح للراهبات كما للقساوسة بأن يكنَّ سحاقيات أو يكونوا لواطيين، بالرغم من أن الكتاب المقدس لديه ما يقوله بهذا الصدد".[١٣٠] إن ثومبسون يتجاهل العديد من البيانات والتصريحات البابوية التي تدين الشذوذ الجنسي، إضافة إلى موقف الفاتيكان الصارم تجاه الجنس الحر والإجهاض، والذي ينعكس في المؤتمرات الدولية مثل (مؤتمر السكان في القاهرة عام ١٩٩٤) و (مؤتمر المرأة في بكين ١٩٩٥).

الهوامش:

---

[١] عبد المجيد الشرفي، (١٩٨٦)، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص ١١٥-١١٧.

[٢] المصدر السابق، ص ٧.

[٣] أنظر: بربارا براون (١٩٩٥)، نظرة عن قرب في المسيحية. وكذلك Ahmad Thompson

Ahmad Thompson (١٩٩٦), *For Christ's Sake.* (١٩٩٦), *Jesus: Prophet of Islam.*

[٤] Salah Abdel Razaq (٢٠٠٠), Islamic Anti-Christian Polemics in the West, p. ٤

[٥] Ali Köse (١٩٩٦), *Conversion to Islam*, p. ٦٨

[٦] Salah Abdel Razaq (٢٠٠٠), Islamic Anti-Christian Polemics in the West, p. ٧

[٧] المصدر السابق، ص ٤.

[٨] أنظر على سبيل المثال أعمال بعض العلماء المسلمين: مثل أحمد ديدات (١٩٩١)، ماذا يقول الكتاب المقدس عن محمد؟، القاهرة: دار المختار الإسلامي. ومن المعتنقين الشرقيين، أنظر: عبد الأحد داود (١٩٧٨)، محمد في الكتاب المقدس، سنغافوره: نهضة الإسلام بيرساتو.

[٩] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus: Prophet of Islam.*

[١٠] أنظر مثلاً: مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص١٥٦، و Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus: Prophet of Islam* .p.٢

[١١] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٦١.

[١٢] المصدر السابق، ص ١٦١.

[١٣] المصدر السابق، ص ١٦٢.

[١٤] المصدر السابق، ص ١٦١.

[١٥] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus: Prophet of Islam*. P. ١

[١٦] المصدر السابق، ص ٤ .

[١٧] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus: Prophet of Islam*. P. ٢٥٣

[١٨] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٥٥.

[١٩] المصدر السابق، ص ١٥٧.

[٢٠] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٥٤.

[٢١] مراد هوفمان (١٩٩٦)، الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ٢٠.

[٢٢] مراد هوفمان (١٩٩٥)، الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ٢٠.

[23] مراد هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٤٥-١٤٦.

[24] روجيه غارودي (١٩٩٧)، نحو حرب دينية؟ جدل العصر، ص ٢٤.

[25] المصدر السابق، ص ٢٥.

[26] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus: Prophet of Islam*. P. ٢٥٠

[27] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus: Prophet of Islam*. P. ٢٥١

[28] لولا خشية الإطالة، لذكرت هذه العقائد التي يناقشها المفكرون الغربيون المسلمون .

[29] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus: Prophet of Islam*. P. ١٥٠

[30] المصدر السابق، ص ١٥١.

[31] المصدر السابق، ص ١٥٠.

[32] المصدر السابق، ص ٢٥٣.

[33] أقول ذلك من باب المحاجحة العلمية فقط، لأننا كمسلمين نعتقد أن الأنبياء كانوا يركعون ويسجدون لله. فالقرآن الكريم يتحدث عن ركوع وسجود مريم (ع) (آل عمران: ٤٣) وركوع داود (ص: ٢٤) والحجاج في عصر إبراهيم وإسماعيل (البقرة: ١٢٥) و(الحج: ٢٦).

[34] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus: Prophet of Islam*. P. ٢٥٤

[35] المصدر السابق، ص ٢٥٤.

[36] المصدر السابق، ص ٢٥٤.

[37] المصدر السابق، ص ٢٥٥.

[38] استخدم موريس بوكاي المراجع التالية:

- Roguet, R.P. (١٩٧٣), *Intiation ai'Evangile*, Editions du Seuil.
- Edmond Jacob, *L'Ancien Testament*, Presses Universitairs de France.
- J.P. Sandroz (١٩٧٤), *The Bible*, in the Encyclopedia Universalis, vol. ٣, pp. ٢٤٦-٢٥٣.
- R.p. de Vaux (١٩٦٢), Preface of French translation of Genesis.
- Richard Simon (١٦٧٨), Critical History of the Old Testament.
- Jean Astruc (١٧٥٣), Conjectures on the original writings which it appears Moses used to compose

  the Book of Genesis.
- O. Loretz (١٩٧٢), What is the Truth of the Bible?
- A. Tricot (١٩٦٠), Little Dictionary of the New Testament, Crampon Bible.

- R.. P. Kannengiesser (١٩٧٤), *Faith in the Resurrection, Resurrection of Faith*, Pub. Beauchesne,

Coll. 'Le Point théologique', Paris.

[٣٩] موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٢٠.

[٤٠] المصدر السابق، ص ٢١.

[٤١] المصدر السابق، ص ٢٣.

[٤٢] موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم)، ص ٢٣-٢٥.

[٤٣] المصدر السابق، ص ٢٥.

[٤٤] المصدر السابق، ص ٥١.

[٤٥] المصدر السابق، ص ٥٣-٥٤.

[٤٦] نقل منه بعض المفكرين العربيين المسلمين، أنظر مثلاً: أحمد ثومبسون (Jesus, Prophet of Islam) نقل منه في الصفحات: ١٠، ١٣، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٥، و ٤٨. كما نقل منه مراد هوفمان (الإسلام كبديل) الصفحات ٤٣ و ١١١، وكذلك في كتابه (الإسلام عام ٢٠٠٠) ص ٢.

[٤٧] موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٧٤.

[٤٨] موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٧٣.

[٤٩] المصدر السابق، ص ٨٠-٨١

[٥٠] موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٨٤-٨٥

[٥١] المصدر السابق، ص ٨٧

[٥٢] المصدر السابق، ص ٨٨

[٥٣] المصدر السابق، ص ٩١.

[٥٤] موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٧٧.

[٥٥] المصدر السابق، ص ٧٩.

[٥٦] المصدر السابق، ص ٧٩.

[٥٧] موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٩٠.

[٥٨] المصر السابق، ص ١٠٥.

[٥٩] موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ١١٨.

[٦٠] المصدر السابق، ص ١٢١.

[٦١] المصدر السابق، ص ١٢٢.

[62] المصدر السابق، ص ١٢٩.

[63] هذا التحريف موجود أيضاً في النسخة العربية من الكتاب المقدس. راجع طبعة دار الكتاب المقدس بمصر، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

[64] راجعت بنفسي الآيتين المذكورتين في النسخة العربية، فوجدت كلمة الصيام باقية لم تحذف.

[65] بربارا براون (١٩٩٥)، نظرة عن قرب في المسيحية، ص ٧٠-٧٣.

[66] موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٩٣.

[67] المصدر السابق، ص ٩٥.

[68] موريس بوكاي (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، ص ٩٨.

[69] أنظر على سبيل المثال:

- محمد علي برو (١٩٩٣)، الكتاب المقدس في الميزان، ص ٢٧٩-٢٨٨، الدار الإسلامية: بيروت
- أحمد عمران (١٩٩٥)، القرآن والمسيحية في الميزان، ص ٤٢٦-٤٤٢، الدار الإسلامية: بيروت

[70] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus, Prophet of Islam*, pp. ٤٩-٥٠

[71] المصدر السابق، ص ٥٠-٥١.

[72] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus. Prophet of Islam*, pp. ١١٣-١٤٦

[73] خليل سعادة (١٩٠٨)، إنجيل برنابا، قدم له الشيخ رشيد رضا.

[74] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus, Prophet of Islam*, p. ٧٧

[75] في عام ٢٠٠٢ حدثت أزمة دينية في هولندا، عندما أرادت العائلة الملكية (بروتستانت) حضور حفل عقد قران ولي العهد الأمير الكسندر على الأرجنتينية ماكسيما (كاثوليكية)، حيث منع أساقفة الكنيسة الكاثوليكية التي يعقد فيها الزواج دخول العائلة المالكة لأنها بروتستانتية. وكادت أن تتطور الأمور لولا سماح القساوسة للملكة بياتريكس وزوجها وأولادها بحضورالقداس الخاص بالزواج.

[76] القس جيمي سواغارت وجه معروف إذ شارك في مناظرة شهيرة مع الشيخ أحمد ديدات. والزوجين فاي بيكر جوكما بعد اختلاسهما ملايين الدولارات من أموال الكنيسة.

[77] (شهود يهوا) ذوو تنظيم عال، وأبرز الطوائف المسيحية التي تنشط في التبشير والدعوة إلى مذهبهم، حيث يعد كسب أعضاء جدد من أهم الواجبات.

[78] بربارا براون (١٩٩٥)، نظرة عن قرب إلى المسيحية، ص ٩٥-٩٨.

[79] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٥٥.

[80] مراد هوفمان(٢٠٠١)،الإسلام في الألفية الثالثة،ص١٥٥وهوفمان(١٩٩٦)الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ١٩.

[81] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus, Prophet of Islam*, p. ٢٤٩

[٨٢] المصدر السابق، ص ٤ .

[٨٣] المصدر السابق، ص ٢٥٥.

[٨٤] المصدر السابق، ص ٢٥٦.

[٨٥] المصدر السابق، ص ١٤٩.

[٨٦] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus, Prophet of Islam*, p. ٢٥٦

[٨٧] المصدر السابق، ص ١٤٩.

[٨٨] المصدر السابق، ص ١٥٣.

[٨٩] روجيه غاروي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟، ص ١٧٩.

[٩٠] محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٤١-٤٢.

[٩١] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٩٣.

[٩٢] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus, Prophet of Islam*, p. ٥

[٩٣] مريم جميلة (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، ص ٢٤-٢٥.

[٩٤] محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٤٣-٤٤.

[٩٥] روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟، ص ٤١.

[٩٦] المصدر السابق، ص ٤١.

[٩٧] المصدر السابق، ص ٤٢.

[٩٨] روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟ ص ٢٤٧.

[٩٩] المصدر السابق، ص ٢٤٨.

[١٠٠] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus, Prophet of Islam*, p. ٢٥٩

[١٠١] روجيه غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ١٦٧.

[١٠٢] المصدر السابق، ص ١٦٨.

[١٠٣] المصدر السابق، ص ١٦٦.

[١٠٤] روجيه غارودي (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ص ١٦٦.

[١٠٥] المصدر السابق، ص ١٧٠.

[١٠٦] المصدر السابق، ص ١٦٩.

[١٠٧] روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟ ص ٢٤٦.

[١٠٨] المصدر السابق، ص ٢٤٨.

[١٠٩] روجيه غارودي (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟ ص ٢٥٠.

[١١٠] مراد هوفمان (١٩٩٥)، الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ٣٣-٣٤.

[١١١] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٦٣-١٦٤.

[١١٢] المصدر السابق، ص ١٦٤-١٦٥.

[١١٣] مراد هوفمان (١٩٩٥)، الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ٣٥.

[١١٤] محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، ص ٥٤-٥٥.

[١١٥] محمد أسد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، ص ١٨.

[١١٦] بربارا براون (١٩٩٥)، نظرة عن قرب في المسيحية، ص ٨٧

[١١٧] بربارا براون (١٩٩٥)، نظرة عن قرب في المسيحية، ص ٨٧-٩٢.

[١١٨] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٧٠.

[١١٩] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ١٧٤.

[١٢٠] المصدر السابق، ص ١٧٥.

[١٢١] المرجع السابق، ص ٦٤.

[١٢٢] محمد أسد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، (ص ٥١ في الطبعة الإنكليزية). للأسف اقتطع المترجم (عمر فروخ) أو الناشر (دار العلم للملايين) هذا المقطع من الطبعة العربية، والمقطع موجود في فصل (روح الغرب).

[١٢٣] مراد هوفمان (١٩٩٦)، الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ٢١.

[١٢٤] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢٢٣.

[١٢٥] مراد هوفمان (١٩٩٥)، الإسلام عام ٢٠٠٠، ص ٢٥.

[١٢٦] مراد هوفمان (الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢٢١.

[١٢٧] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus, Prophet of Islam*, p. ٢٥٩

[١٢٨] مراد هوفمان (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، ص ٢٢٥.

[١٢٩] مراد هوفمان (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، ص ١٥٣.

[١٣٠] Ahmad Thompson (١٩٩٦), *Jesus, Prophet of Islam*, p. ٢

الخاتمة

قدّم المفكرون الغربيون المسلمون مساهمات ملحوظة في إثراء الفكر الإسلامي عموماً، وتشكيل الإسلام الأوربي على الخصوص. لقد بذلوا جهوداً في تطوير أفكار إسلامية جديدة وإعادة تفسير لنصوص إسلامية، وتقديم رؤى جديدة للفقه الإسلامي. كما أنهم يقدمون الإسلام كبديل جديد يتمثل في منظومة فكرية وعقائدية وثقافية إلى الغربيين. ومن خلال نظرتهم الفكرية المتميزة، يقدمون فهماً معيناً للإسلام ينسجم مع البيئة الأوربية والثقافة الغربية. كما ينتجون أدباً إسلامياً جديداً يمكن تصنيفه كأدب إسلامي غربي.

شملت الدراسة تحديد أهم مساهمات المفكرين الغربيين المسلمين في محورين هما الفكر الإسلامي وتشكيل الإسلام الأوربي.

أولا: مساهماتهم في الفكر الإسلامي

فيما يتعلق بمساهمات المفكرين الغربيين المسلمين في الفكر الإسلامي، يمكن الإشارة إلى المساهمات التالية:

١- في الفكر السياسي الإسلامي، قدم المفكر النمساوي محمد أسد (١٩٠٠-١٩٩٢) نظرية إسلامية رصينة جديدة في الدولة الإسلامية، اعتمد فيها على نصوص إسلامية وقواعد فقهية ومبررات سياسية فكرية وقانونية عميقة. وقام بصياغة دستور إسلامي عصري يصلح لدولة إسلامية حديثة. لقد رفض في وقت مبكر (منتصف خمسينات القرن العشرين) الفكرة الإسلامية القديمة التي تقسّم العالم إلى (دار إسلام) و (دار حرب). واستعان بمفهوم الشورى لتأسيس أرضية برلمان إسلامي (مجلس الشورى). لقد أكد على أهمية انتخاب نواب الشعب في انتخابات عامة، رافضاً أسلوب التعيين الذي ما زال سائداً، كلياً أو جزئياً، في بعض البلدان الإسلامية. وأن تشارك النساء المسلمات إلى جانب الرجال في التصويت في الانتخابات التشريعية. لقد قام بالتأصيل الفقهي والقانوني لتشكيل أحزاب سياسية في الدولة الإسلامية سواء ضمن الحكومة أو في المعارضة. ودعا إلى تأسيس مؤسسات دستورية مثل المحكمة العليا التي تبت في النزاعات التي قد تحدث بين رئيس

الدولة والبرلمان أو الحكومة، أو بروز أزمة دستورية، أو اختلاف في تفسير الدستور. كما دعا إلى تقنين الشريعة على شكل مواد قانونية سهلة الفهم والتطبيق في المحاكم الإسلامية. ودعا إلى إنصاف المذاهب الإسلامية الأخرى وإعطائها دوراً في الدولة الإسلامية، وعدم الإقتصار على المذهب الرئيسي في البلد في التوجه الفقهي والشرعي والقضائي.

تعتبر نظرية أسد من نتاج خبراته السياسية والفكرية الغربية، بالإضافة إلى درايته الواسعة في الفقه الإسلامي وعلوم الحديث وتفسير القرآن وإجادته اللغة العربية. لقد قام بصياغة نظريته في الدولة الإسلامية منطلقاً من أرضية إسلامية متينة، ثم شيد البناء الفوقي لها من مفردات ومفاهيم سياسية وقانونية مستلهمة من النظام الديموقراطي الغربي. وساعد بذلك على تعزيز قبول الأفكار السياسية الغربية والديموقراطية في العالم الإسلامي. لذلك يمكن اعتبار نظريته إنجازاً كبيراً للفكر الإسلامي.

٢- يقدم بعضهم تفسيرات اجتماعية وتبريرات تاريخية جديدة لبعض الأحكام والمفاهيم الإسلامية. فمثلاً فيما يتعلق بمسألة ارتداء الحجاب الإسلامي، يعزو المفكر الألماني مراد هوفمان هذا الحكم إلى ظروف مناخية ترتبط بالبيئة العربية الصحراوية. إذ يشير إلى أن الدعوة إلى تغطية الصدر تبدو منطقية، لأن العرب اعتادوا على تغطية رؤوسهم، رجالاً ونساءً، لحماية أنفسهم من الغبار والرياح، كما يفعل سكان اليونان والبرتغال وأسبانيا اليوم. إن القرآن يدعو النساء المسلمات إلى تغطية صدورهن وليس رؤوسهن. ثم يضيف: منذ آلاف السنين اعتادت النساء في الغرب على إبراز شعورهن علناً. والرجل الغربي لا يعتبر ظهور شعر المرأة مثيراً جنسياً. فلو كان مثيراً في بعض المجتمعات، فيجب تغطينه.

وتعزو الكاتبة الهولندية ساجدة عبد الستار ارتداء الحجاب الإسلامي إلى سبب آخر هو انبهار الفاتحين العرب بالحضارات التي خضعت لهم، وأخذت نساؤهم من الأعراف والتقاليد السائدة في المجتمعات الجديدة. إذ ترى أنه عادة انتقلت من التقاليد البيزنطية والفارسية إلى العرب. إذ أخذت الزوجات المسلمات اللائي رافقن أزواجهن بعد فتح العراق وسوريا ومصر، هذه العادة من تلك المجتمعات التي أقمن

فيها. لقد جاءت النساء العربيات من الصحراء إلى مدن متحضرة عظيمة. وكانت لديهن نزعة تعلم وقبول أشكال ثقافية جديدة كثيرة. وقد تقبلن عادة تغطية الرؤوس وعزل النساء، وهي أعراف بيزنطية. وتضيف: لقد استخدمت هذه العادة كشكل من الاستجابة للآيات القرآنية. إنها عادة دخيلة ومقبولة وليست أصلية في الإسلام.

٣- إن تطور وتعقد الحياة المعاصرة يواجه مختلف المشاكل التي لا يمكن معالجتها إلا بفتاوى جديدة. إذ يجب أن يأخذ الفقهاء المسلمون بنظر الاعتبار كافة التغيرات التكنولوجية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية في حياة المجتمعات البشرية، عندما يفكرون بإيجاد حلول لمشاكل المسلمين.

من هذا الفهم، يدافع المفكرون الغربيون المسلمون عن ممارسة الإجتهاد، ويدعون إليه. إذ ينتقد المفكر الفرنسي روجيه غارودي المسلمين الذي يمارسون التقليد الأعمى لأسلافهم بدلاً من التفكير الجدي التي توجههم الآن. ويرى أن الاجتهاد هو الشرط الأساسي لانبعاث الإسلام من جديد، وتأسيس حضارة إسلامية راقية. ويُعرب مراد هوفمان عن قلقه بسبب استمرار إغلاق باب الاجتهاد. وينتقد العلماء المسلمين الذين ما زالوا يرفضون فتح باب الاجتهاد، لأنهم يخشون أن يؤدي ذلك إلى إيجاد البدع. ثم يستنتج: هؤلاء العلماء ساعدوا، بحسن نية، على وصول العالم الإسلامي إلى العقلية المتحجرة المعاصرة. إن استمرار هذا الوضع قد يؤدي إلى بروز مفكرين إسلاميين من خارج العالم الإسلامي، يساهمون في تجديد الإسلام.

٤- ينتقد المفكرون الغربيون المسلمون مختلف القضايا التي يعاني منها الفكر الإسلامي. مثلاً يناقش هوفمان أن مساهمات العلماء المسلمين في الميدان السياسي ليست بمستوى أو ذي فائدة، مقارنة بما يقدمونه في ميدان الاقتصاد. ويضيف: "إن مناقشة جدية للديموقراطية قد تمثل مجازفة في الكثير من البلدان المسلمة، ولكن مناقشة جدية للإقتصاد الإسلامي قد يُعتبر قضية مثالية يمكن اقصاؤها". إن هوفمان يدعو العلماء المسلمين للتفكير جدياً بالمسائل الإقتصادية، وإيجاد حلول عملية لكثير من المشاكل والقضايا الاقتصادية والتجارية والمالية.

ويرفض هوفمان بشدة فكرة الخلافة الإسلامية، التي ينادي بها بعض المسلمين والحركات الإسلامية، لأنه توجد اليوم أكثر من أربعين دولة مسلمة، وتعيين خليفة واحد لها ليست واقعية. في مثل هذه الحالة -أي لو تم انتخاب خليفة- فلن تكون له أية سلطة سياسية، وسيقتصر دوره على ما يشابه دور البابا ولكن للمسلمين.

٥- من خلال الاستفادة من خلفيتهم الثقافية وخبرتهم التعليمية في المدارس والجامعا ـ الغربية، يشير المفكرون الغربيون المسلمون إلى القضايا التالية:

أ- غالباً ما يستخدمون مناهج غربية و مبادئ ديموقراطية في صياغة أفكارهم، وفي تطوير أطروحات إسلامية تتناول السياسة، الاقتصاد، الحياة الاجتماعية، القضايا الثقافية، العلاقة بين الرجل والمرأة ومساواة النساء بالرجال. إذ توجد الكثير من المفردات الغربية في مناقشاتهم ونظرياتهم وتفسيراتهم.

ب- من أجل المحافظة على الهوية الإسلامية، يحذّرون المسلمين من إدراك طبيعة العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي. يقول أسد "يجب أن لا نتردد في دراسة العلوم على أسس غربية، ولكن يجب أن لا نستدرج إلى فلسفتهم في أي جزء من تعليم الشباب المسلم". ويشترط غارودي شرطين، بدونها لا تتحقق نهضة الإسلام هما: عدم تقليد الغرب وعدم تقليد الماضي الإسلامي.

٦- يبذل المفكرون الغربيون المسلمون جهوداً ملحوظة في الدفاع عن العقيدة والمبادئ والشعائر الإسلامية. ويسعون لتفنيد الاتهامات التي توجه ضد الإسلام. وعبر استخدامهم مختلف الأساليب والحجج التاريخية والعلمية والفكرية، يحاولون إثبات أن الأحكام والقواعد الإسلامية تفوق كل التشريعات الوضعية الأخرى. وهم لا يترددون في نقد الثقافة الغربية والديانة المسيحية بهدف توضيح أنها تعاني من نقاط ضعف وتناقضات كثيرة. وقد تقدم هذه الانتقادات خدمة، إلى حد ما، إلى الدعوة الاسلامية، وتزويدها بمعلومات ومواد يمكن استخدامها في المناقشات مع المبشرين المسيحيين أو العلمانيين.

ثانيا: تشكيل الإسلام الأوربي

مثل أية ظاهرة اجتماعية، يظل تشكيل الإسلام الأوربي عملية تدريجية، تراكمية، طويلة الأمد ومعقدة. وتشارك في هذه العملية العديد من العناصر الثقافية الأوربية التي تتفاعل مع القيم والمفاهيم الإسلامية. في عملية "الأوربة Europeanization" يتم تكييف الأفكار والمبادئ الإسلامية مع متطلبات وظروف البيئة الأوربية ولتنسجم مع التراث الثقافي الأوربي، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، تسير عملية تكييف التقاليد الإسلامية مع الخلفيات الدينية والأيديولوجية الأوربية، كما هو الحال مع المسيحية والإنسانيةHumanism. كما يجب أن لا تتعارض مع المبادئ الفلسفية والسياسية والاجتماعية الرئيسية في الغرب كالديموقراطية والفردانية Individualism والحرية الدينية وحرية التعبير. وهذا لا يعني ضرورة تطابق العقيدة الإسلامية مع العقائد الدينية والأيديولوجية الأوربية، ولكن يعني أن لا تتقاطع معها بشدة، وبشكل يجعل الأقلية المسلمة معزولة، ومشكوك بها بنظر المتجمعات الأوربية التي تقيم بين ظهرانيها. يجب قبول الإسلام كعنصر مكمّل في المجتمع الأوربي. وهذه المهمة تقع على عاتق المسلمين بصورة عامة، والمفكرين والعلماء بشكل خاص.

فئات المسلمين الأوربيين

يظن الكثيرون أن إطلاق صفة (المسلمين) على المهاجرين المقيمين في أوربا يعني أن كل واحد منهم مؤمن بالإسلام عقيدة وفكراً وثقافة، وأنه ينطلق من الأحكام والمفاهيم الإسلامية في سلوكه ومواقفه وأخلاقه. إن هذه الفكرة غير صحيحة بالمرة، حيث أن أكثر الإحصائيات تفاؤلاً تشير إلى أن ١٥٪ فقط من مسلمي أوربا يلتزمون بالشعائر الإسلامية كالصلاة والصيام. إن المسلمين في أوربا شأنهم شأن شعوبهم وبلدانهم التي جاءوا منها، إذ يختلفون في عمق التزامهم بالتعاليم الإسلامية وأحكام الشريعة. كما يختلفون في فهمهم وتصوراتهم لدور الدين في المجتمع والحياة. يمكن تقسيم المسلمين في الغرب إلى عدة فئات:

١- المسلمون التقليديون، الذين إيمانهم بالإسلام يقتصر على أداء الشعائر الإسلامية والمحافظة على قيمهم وأعرافهم. وهم لا يبدون أي اهتمام بالقضايا العامة كالسياسة والانتخابات والإندماج.

٢- المسلمون المعتدلون، الذين يلتزمون بأداء الشعائر الإسلامية ويرون في الإسلام طريقة اجتماعية ـ ثقافية في الحياة. ويتعاملون بانفتاح مع الثقافة الغربية، إذ يتقبلون منها العناصر التي لا تتعارض مع العقيدة الإسلامية. وقد يشاركون في القضايا العامة، وينتمون إلى منظمات إسلامية ولديهم نشاطات ثقافية وسياسية.

٣- المسلمون المتشددون، وهم ملتزمون بأداء الفرائض الإسلامية، ولكنهم يحملون نظرة سلبية تجاه الحضارة الغربية، ويعتقدون أن الثقافة الغربية تهدد عقيدتهم. كما يرفضون أي تكيف مع الثقافة الغربية، رغم أنهم يستخدمون كل منتجاتها ووسائلها ويعملون في مصانع ومؤسسات غربية، ويتمتعون بالحريات التي تضمنها لهم القوانين الغربية. كما أنهم يرفضون أي فهم جديد للإسلام أو مساواة المرأة أو المشاركة بالحياة السياسية الغربية...الخ.

٤- المسلمون الليبراليون، الذين يعتبرون أنفسهم مسلمين، لكنهم لا يلتزمون بأداء الفرائض الإسلامية أو التقيد بالأحكام الإسلامية. وهم يسعون إلى إدراج مفردات غربية في الثقافة الإسلامية من أجل أن يصبحوا مقبولين من قبل الأوربيين. فهم يدافعون مثلاً عن حرية التعبير، مساواة المرأة بالرجل، والمشاركة في الحياة السياسية الغربية بشكل عام.[١] وقد تكون لديهم انتقادات لبعض المفاهيم والأحكام الإسلامية كالحجاب وتطبيق الشريعة وغيرها.

٥- المسلمون الصوفيون، الذين يركزون على الجوانب الروحانية والأخلاقية في الإسلام. فهم لا يمارسون الإسلام من خلال أداء الفرائض الدينية فقط، بل يقضون وقتاً طويلاً في النشاطات الروحانية أو ما يسمى بحلقات الذكر. ولديهم ارتباطات وثيقة مع شيوخ الطرق الصوفية التي ينتمون إليها. كما يبدون اهتماماً أكثر بالأعمال النظرية وما يساهم في تعزيز حياتهم الروحية. عموماً، لا يبدون اهتماماً بالحياة الغربية العامة أو بمشاكل المسلمين. لكن هناك استثناءات، إذ يوجد منهم من لديه حضور

قوي في الحياة العامة ويساهمون في مختلف النشاطات السياسية والثقافية والإعلامية والاجتماعية.[٢] إن كثيراً من المسلمين الجدد ينخرطون في الطرق الصوفية. ولا يتوقع اختفاء التيار الصوفي طالما كانت هناك حاجة للروحانيات بين المعتنقين الأوربيين.

إن لكل فئة تأثير معين في عملية تشكيل الإسلام الأوربي. إن تأثيرها، سواء كان سلبياً أو إيجابياً، يعتمد على الطريقة التي تؤثر بها، ومدة ومرحلة التأثير على تشكيل الإسلام الأوربي. كما يعتمد على نشاطاتها ومقترحاتها التي تجد لها فرصة في التحقق، والحصول على دعم وتأييد الجالية المسلمة في كل بلد أوربي.

مكونات الإسلام الأوربي

إن تطور الإسلام الأوربي ليس عملية منفردة تحدث في مكان واحد في كل أوربا، وبنفس الزمن ونفس الصفات. إنها تعتمد على العيد من العناصر التي تشارك كل منها بفاعلية في فترة معينة وفي ظروف معينة. هذه المكونات هي:

١- المجتمعات المضيفة، وهي تختلف من مجتمع أوربي إلى آخر، حيث تتدخل فيها عوامل عديدة مثل تجارب المجتمع السياسية والتاريخية والثقافية والاجتماعية مع الإسلام والمسلمين. وكذلك حجم الجالية المسلمة فيه ونوعية وطريقة قدومها ومميزاتها، وإلى طبيعة المشاكل الموجودة في ذلك البلد الأوربي. إن مواقف ونظرة كل مجتمع أوربي تحدد فترة وكيفية تطور الإسلام فيه. إن المجتمعات الأوربية تختلف في تعاطفها أو تسامحها أو عدائها للإسلام والمسلمين. كما أن قوانينها تختلف في كيفية تعاطيها مع الجاليات المسلمة عندها.

٢- الجاليات المسلمة، حيث تتميز الجالية المسلمة في كل بلد أوربي بوجود طيف متنوع من العرقيات والقوميات والجنسيات واللغات والخلفيات الثقافية للبلد الأصلي. كما تختلف هذه الجاليات في تجاربها السياسية ومستواها الفكري والاجتماعي والاقتصادي، وفي طبيعة فهمها للإسلام. يميل الجيل الأول من المهاجرين المسلمين بالتمسك الشديد بالتقاليد أو "الأمتعة الثقافية" التي جاءوا بها معهم. وهم عادة يرفضون أي تطور أو تكييف مع المجتمع المضيف، لأنهم يظنون

أن ذلك يؤدي إلى فقدانهم هويتهم الأصلية. و يبدو أن رد الفعل التقليدي أقل بين الجيلين الثاني والثالث من أبناء المهاجرين المسلمين. فهم أكثر التصاقاً بالثقافة الغربية وأكثر تفاعلاً وتقبلاً للعادات والتقاليد الغربية.

٣- الأجيال القادمة من المسلمين، وهم الذين ولدوا وكبروا في أوربا؛ فقد تلقوا تعليمهم في المؤسسات الغربية، واندمجوا مع المجتمع الغربي، ويشعرون بأنهم ينتمون إلى هذه المجتمعات أكثر مما ينتمون إلى ثقافة البلد الذي هاجر منه والديهم. إنهم يشعرون أنهم مواطنون أوربيون. وبمرور الزمن سيتزايد هذا الشعور و يترسخ لدى الأجيال المسلمة القادمة.

٤- المعتنقون الأوربيون، إذ طالما يبقى الإسلام مستمراً في جذب الأوربيين إليه، يعني المزيد من المسلمين الجدد الذين يدخلون الإسلام، مما يؤدي إلى تزايد عدد المسلمين، ويصبح الإسلام ظاهرة غربية في هذا المجتمع. من الصعب توقع ازدياد عدد المسلمين الجدد واستمرار انجذابهم المتواصل ودخولهم في الإسلام، لأن السوابق التاريخية تفيد أن الأمور ربما تسير على العكس من هذه التوقعات. ففي مطلع القرن العشرين، كان هناك حوالي ألف مسلم بريطاني الأصل في بريطانيا، ولكن بعد ثلاثة عقود ـ أي في الثلاثينات ـ اختفوا بسبب الوفاة. كما لا يُعرف شيء عن ما حدث لعائلاتهم وأبنائهم وأحفادهم. فلو كانوا قد حافظوا على كيانهم، وتكاثروا مثل بقية فئات المجتمع البريطاني، وربّوا أولادهم على الإسلام، لكان يوجد الآن ـ أي بعد قرن ـ عشرات الآلاف من المسلمين البريطانيين.[٣]

٥- العلماء المسلمون، سواء الذين يقيمون منهم في الدول الغربية أو في العالم الإسلامي، قد يلعبون دوراً رئيسياً في تطوير الإسلام الأوربي. إذ يصدر هؤلاء العلماء أمثال الشيخ يوسف القرضاوي والسيد محمد حسين فضل الله، فتاوى وآراء فقهية جديدة تسهّل عملية تكيف الجاليات المسلمة في المجتمعات الأوربية. فهم يقدمون فهماً جديداً، وحلولاً جديدة لمشاكل كثيرة. هذه الرؤية الجديدة وتطبيق قواعد فقهية معينة تساهم في إزالة العديد من الموانع الشرعية التي يعتقد المسلمون أنها السبب وراء تعقيد الحياة الإسلامية في الغرب. إن هذه الفتاوى تعبّد الطريق أمام

المسلمين ليكونوا مواطنين غربيين ومسلمين في آن واحد، أو ما يسمى بالمسلمين الأوربيين.

عوامل تطور الإسلام الأوربي

إذا أراد الإسلام أن يعيش في أوربا، فلا فرصة أمامه سوى التفاعل والتكيف مع الثقافة الأوربية. وبعكس ذلك يبقى على هامش المجتمع الغربي، ومعزولاً داخل الغيتوهات الإثنية للأجانب. أما الخيارات الأخرى المطروحة فهي الذوبان في المجتمعات الغربية ليصبح مجرد شأن شخصي، حاله حال المسيحية. وإذا ما تم عزل الإسلام في دوائر مغلقة، فقد يتطور إلى تيار متطرف يفتقد للتسامح والتعايش السلمي مع غير المسلمين، أو ربما يدخل في صدام مع المجتمع المضيف. ولو اختار المسلمون خيار الاندماج بالمجتمع، فعليهم أن يكون لهم اتصال جيد ومستمر مع المجتمعات الغربية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، عليهم أن يطوروا أفكارهم ونظراتهم لتكون منسجمة مع الثقافة الغربية.

هناك عوامل مختلفة تساهم في تشكيل الإسلام الأوربي. بعض هذه العوامل تعود للجالية المسلمة نفسها، والأخرى تعود إلى المجتمعات الغربية، والظروف التي تعيش فيها، مثل:

١- طبيعة العلاقة بين العالم الإسلامي والدول الغربية. إذ أن لهذه العلاقات تأثير مباشر على الموقف الغربي العام تجاه الإسلام، وكذلك على ردود الأفعال الغربية تجاه الجاليات المسلمة التي تقيم فيها. فبعد أن صدام سياسي أو عسكري أو فكري يحدث في العالم الإسلام ضد الغرب، سرعان ما يُترجم على شكل مواقف ومقالات واتهامات للمسلمين في الغرب، وتحميلهم مسؤولية ما يحدث في فلسطين والجزائر وكشمير ومصر والسعودية ولبنان والعراق. وبعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ شهدت المدن الأوربية توترات سياسية وثقافية واجتماعية ضد المسلمين في أوربا. كما شهدت حوادث اعتداء عنصرية ضد المسلمين ومؤسساتهم ومدارسهم ومساجدهم. وبقيت وسائل الإعلام الغربية تتهم جميع المسلمين بالتطرف والأصولية

والإرهاب، وأنهم طابور خامس في الغرب. الأمر الذي يحشر الجالية المسلمة في زاوية ضيقة تضطرها للدفاع عن نفسها دون جدوى. وتذهب كل جهود التواصل والحوار البناء سدى في حمى الكراهية والتعصب والحقد على المسلمين.

٢- طبيعة مواقف وبرامج الحكومات الأوربية فيما يتعلق بعملية إدماج المسلمين في المجتمعات الأوربية. إن تشهد معظم الدول الأوربية صدور تشريعات معينة تهدف إلى إرضاء متطلبات حاجات المسلمين مثلاً تأسيس المساجد والمدارس الإسلامية والمقابر وذبح الحيوانات على الطريقة الإسلامية، وبقية التسهيلات المقدمة للمسلمين. عموماً هناك فهم لوضع المسلمين وحاجاتهم الدينية. وتنفق الحكومات الأوربية مبالغ طائلة على برامج إدماج المسلمين مثل تعليم اللغة ودورات المواطنة ودروس في الثقافة والقوانين الغربية، ومعاهد تدريب وتعليم في مختلف الاختصاصات، وبرامج موجهة للنساء والأطفال والشباب والفتيات، وتسهيل تشغيلهم في المؤسسات الحكومية وغير الحكومية. وتتساهل بعض الدول الغربية في منح الجنسية للأجانب بهدف جعلهم يشعرون أنهم في وطنهم.

وتختلف الدول الأوربية في موقفها من الإسلام، ففي حين تقوم بريطانيا بوضع تصميم زي خاص للشرطيات المسلمات يلبي متطلبات الحجاب، وتقوم بعض الأسواق التجارية في هولندا بتصميم ملابس خاصة للمسلمات العاملات فيها، نجد أن فرنسا تشن حملة على أعلى مستوى ضد ارتداء الحجاب في المدارس، ونجد المحكمة العليا في ألمانيا تمنح السلطات المحلية حرية منع الحجاب في المدارس والمؤسسات، رغم أن الدستور لا يمنع الحجاب. وفي الوقت الذي لا تمانع أغلب الدول الغربية في إصدار مقررات تسمح بالذبح على الطريقة الإسلامية، نجد أن سويسرا والسويد ما زالت تمانع في ذلك.

٣- طبيعة نظرة الأوربيين للإسلام ومواقفهم تجاه المسلمين، قد تعجّل أو تبطّئ في عملية اندماج المسلمين. فكلما تقبل الأوربيون فكرة أن المجتمعات الأوربية هي مجتمعات متعددة الثقافات Multi-Cultural تتقبل الجماعات العرقية الأخرى والتعدد الديني، كلما ساهم ذلك في تعزيز وتطوير تشكيل الإسلام الأوربي.

٤- يعتمد على شعور المسلمين بأنهم مواطنون أوربيون عليهم واجبات ولهم حقوق، أي يتصرفون مثل أي مواطن عادي، وليسوا كغرباء باحثين عن حماية قانونية في بيئة معادية. يجب أن يشاركوا مجتمعاتهم في مشاكلها وأزماتها، وأن تكون لهم مساهمة فعالة في جميع النشاطات السياسية والثقافية والاجتماعية. وأن يخرجوا من حالة الانعزال والتقوقع على الذات، بحيث لا يسمع المجتمع بهم إلا من خلال مظاهرة احتجاج على كتاب أو مسرحية أو قرار، أو رفع مطالب معينة تخدمهم لوحدهم دون غيرهم كبناء مسجد أو مدرسة، رغم أن هذه الأخيرة أمر عادي ومقبول.

يجب أن يكون للمسلمين حضور ملموس في مختلف المؤسسات الغربية، البرلمان، الأحزاب السياسية، الفن والأدب، الصحافة، الإعلام، المال والأعمال، وموظفين في مختلف المناصب الحكومية (عمدة، محافظ، وزير، سفير..). فهذا ما يعزز وجودهم، ويفرض احترامهم على الآخرين.

٥- يعتمد على مدى تطور الفكر الإسلامي بشكل يمكّن المسلمين من قبول وإلتزام تطبيق القوانين الغربية، والتعامل مع المبادئ والمفاهيم الغربية دون شعور بأنهم يخالفون الأحكام الإسلامية أو اقتراف ذنب. بالطبع ينطبق ذلك على المفردات الغربية التي لا تعارض التعاليم الإسلامية. ويأتي ذلك من خلال إعادة تفسير النصوص، أو تطبيق قواعد إسلامية معينة تسمح بقبول المفردات الغربية أو تجد له تبرير فقهي وشرعي. إذ لا يتوقع مثلاً أن يأتي من يحلل الخمر ولحم الخنزير وغيرها، ولكن يمكن أن يأتي العمل في المؤسسات الغربية أمراً واجباً لخدمة المسلمين هناك، أو أن اكتساب الجنسية الغربية يسّهل حياة المسلمين، ولا حرمة شرعية في اكتسابها.

٦- يلعب أئمة المساجد والقيادات الإسلامية والزعامات الدينية دوراً هاماً في تطور أفكار وسلوك المسلمين. فمن خلال متابعتهم لدورات تعليمية تمكنهم من فهم الثقافة الغربية والقوانين المرعية في البلد، وحقوق وواجبات المواطن، سواء كان من أهل البلاد من مقيماً فيها، وتفهم القيم والعادات والتقاليد السائدة في البلاد، كلها

تساهم في انفتاح القيادات الإسلامية في الغرب على المجتمع وبناء علاقات طيبة مع جميع الفئات. كما أن هذا الانفتاح قد يقود إلى اتخاذ مواقف معتدلة ومقبولة، وتطوير أفكار حضارية للجالية المسلمة. كما يمكنهم ممارسة النقد الذاتي من أجل التخلص من بعض العادات والتقاليد التي ليست بالضرورة أن تكون إسلامية.

دور المفكرين الغربيين المسلمين في الإسلام الأوربي

يساهم المفكرون الغربيون المسلمون بشكل ملحوظ في تشكيل الإسلام الأوربي عندما يقدمون المزيد من الأفكار ويبذلون المزيد من الجهود في تقديم أفكار ومشاريع عملية. وقد يكون بإمكانهم لعب دور هام في حالة ما إذا استمروا في إنتاج فكر إسلامي، والاستمرار في التعاطي مع مشاكل الحياة اليومية للمسلمين في أوربا. أعتقد أنه باستطاعتهم تعزيز دورهم من خلال ما يلي:

١- المضي قدماً في إنتاج أدب إسلامي من خلال التركيز أكثر وأكثر على القضايا التي تهم المسلمين. فكما رأينا في الفصول السابقة، ناقش هؤلاء المفكرون الغربيون المسلمون العديد من القضايا الهامة كالإسلام السياسي وتطوير الفقه ومساواة المرأة بالرجل وتعزيز الأفكار الديموقراطية وغيرها. ولكن يفضل أن يبدون إهتماماً أكثر بالمشاكل والظروف التي تعاني منها الجاليات المسلمة في الغرب، وعلى كافة الأصعدة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدينية. وأن يركزوا على ما يهم المسلمين والمجتمعات الغربية معاً مثل التعدد الديني والسياسي، حرية التعبير، حرية الدين، وضعية المرأة المسلمة، هوية الشباب المسلم، المشاركة في الانتخابات البرلمانية والبلدية، المشاركة في المناقشات العامة حول مختلف القضايا والمشاكل، المواطنة والولاء للدولة المضيفة.

٢- باستخدام مهاراتهم وخبراتهم يستطيعون المشاركة الفعالة في المناقشات العامة حول الإسلام والقضايا الإسلامية، ويبذلون جهوداً لإيجاد حلول لمشاكل المجتمعات الغربية. يمكنهم لعب دور الوسيط بين المجتمع الغربي والجالية المسلمة

من أجل خلق أجواء الاحترام المتبادل والفهم المشترك. كما أن بإمكانهم تعزيز الحوارات الثقافية واللقاءات الدينية مع الأديان الأخرى.

٣- يجب أن يسعى المفكرون الغربيون المسلمون إلى بلوغ مستوى عال في العلوم الإسلامية، بحيث يصبحون علماء وفقهاء مثل غيرهم في العالم الإسلامي. ومن خلال بلوغ هذه المرتبة أي القدرة على الاجتهاد وإصدار الفتاوى والآراء الفقهية، سيكون لهم تأثير أكبر في الساحة الإسلامية في الغرب. إذ سيكون باستطاعتهم تقديم حجج شرعية معتمدة على قواعد فقهية وأصولية في نشر أفكارهم وفهمهم للنصوص الإسلامية. إذن على المسلمين الجدد تعميق معرفتهم عبر الدراسة الأكاديمية في الجامعات الإسلامية المتخصصة أو الدراسات الدينية التقليدية في الحوزات والمعاهد الدينية مثلاً في مصر والسعودية وإيران والعراق والمغرب والباكستان وماليزيا. كما توجد جامعات إسلامية عديدة في الغرب، مثلاً في بريطانيا وفرنسا.

٤- التشجيع على العودة مباشرة إلى المصادر الإسلامية الكلاسيكية، ونصوص القرآن الكريم والسنة النبوية. وهذا يعني عزل النص عن الإسلام البيئي الذي رافق تطور تفسير وفهم النصوص من داخل مختلف الثقافات الإسلامية المتنوعة، والتي وضعت بصماتها الثقافية والاجتماعية على الإسلام. يجب أن يتأسس الإسلام الأوربي على التعاليم الإسلامية البحتة، دون تأثير أو امتصاص عناصر ثقافية أخرى، مثلاً ثقافة عربية أو باكستانية أو تركية أو مغربية. فكما أتيحت الفرصة لتفاعل الإسلام مع ثقافات الشعوب التي دخلت الإسلام، فيجب إتاحة الفرصة للتفاعل مع الثقافة الأوربية. يجب على المفكرين الغربيين مناقشة الأفكار التقليدية التي تلونت بلون ثقافي محلي قادم من البلدان الأصلية التي جاء من المهاجرون المسلمون. عند ذاك لن يبدو استبدال الأعراف والقيم التقليدية بالأوربية أمراً مستهجناً، خاصة إذ جاء في سياق تحليل ثقافي واجتماعي وتاريخي رصين.

٥- يجب على المفكرين الغربيين المسلمين التخلص من الأفكار المثالية وخاصة تلك المنتشرة بين الطرق والجماعات الصوفية المنتشرة في الغرب، مثل

الدعوة إلى تدمير المؤسسات السياسية والاقتصادية والمالية والإدارية الغربية كالبنوك والشرطة والبرلمانات، حسب ما تؤمن حركة (المرابطون). كما يجب عليهم السعي لإدماج المسلمين في المجتمعات الغربية، مع حفظ عقيدتهم الإسلامية، للخلاص من الانعزال والتهميش.

٦- يجب أن تحتل قضية مأسسة الإسلام ـ أي جعله يتحرك من خلال مؤسسات متكاملة ـ في أوربا اهتماماً أكبر من قبل المفكرين الغربيين المسلمين. إذ يجب أن يكون لهم حضور فاعل أكثر في المنظمات الإسلامية، وكذلك في المجالس الإسلامية المعترف بها رسمياً، وفي النشاطات السياسية كالأحزاب السياسية. فمن خلال هذه المؤسسات والنشاطات سيكون لهم تأثير أكبر سواء على الجالية المسلمة، أو على المجتمعات والحكومات الغربية. يجب أن يتطور الإسلام الأوربي إلى شريك Partner معترف به يتحدث إلى المؤسسات الغربية كالحكومة والبرلمان والكنيسة والإعلام والجامعات. باستطاعة المعتنقين الأوربيين لعب دور أكبر عبر المشاركة في النشاطات العامة، والحضور الأقوى في الإعلام الغربي. إذ لديهم القدرة والكفاءة على التعاطي مع مختلف القضايا ذات الصلة بالإسلام والثقافة الإسلامية في المناقشات العامة.

٧- بالإضافة إلى النقاد والمفكرين المسلمين، يستطيع المفكرون الغربيون المسلمون المشاركة في نشر أفكار جديدة وفهم حديث بين أبناء الجالية المسلمة في بلدهم. فمن خلال مناقشة أفكار تستند إلى نصوص إسلامية ومفاهيم دينية، قد تؤدي إلى أن عدداً كبيراً من المسلمين الأوربيين وخاصة الجيل الشاب إلى الإقتناع بها، ثم الاقتناع بهم وبعلمهم ودورهم، وبالتالي الإيمان بقيادتهم. إن ذلك قد يشكل قاعدة عريضة من المسلمين، تسلط الضغط على المؤسسات الإسلامية التقليدية والعلماء المسلمين من أجل التفكير جدياً بهذه الأفكار والانتقادات، ومن ثم إيجاد حلول مناسبة أو فتاوى جديدة تنسجم مع المحيط الأوربي.

٨- يجب أن يتطور الإسلام الأوربي من داخل الجالية المسلمة وبشكل تدريجي. فهذا قد يجنّب الجالية الإصطدام أو التوتر مع المجتمع المضيف. فللوهلة

الأولى، قد لا يقبل المسلم أفكار الآخر، خاصة إذا كان الآخر مختلفاً عنه دينياً أو ثقافياً. وقد يبقى متحفظاً أو متردداً أو رافضاً لها. إن قبول أفكار جديدة أو تطوير أخرى، يجب أن لا يشعر المسلمون في الغرب أن قبول فهم جديد لن يؤدي إلى فقدانهم هويتهم أو دينهم، لأن هذه المسائل حساسة جداً. وهذا يجعلهم يرفضون أي أفكار أو أي تطوير لمواقفهم أو سلوكهم. هنا يأتي دور العلماء المسلمين وأئمة الجماعات والمساجد في إيجاد مبررات شرعية وعقلانية لتكيف التعاليم الإسلامية مع الثقافة الغربية دون خرق المبادئ الإسلامية الرئيسية.

٩- يميل قسم من المفكرين الغربيين المسلمين إلى التأكيد على الأبعاد الروحية والأخلاقية في الإسلام. ويركزون على تطور شخصية الأفراد وقابلياتهم. إن التفكير والسلوك الفردي قد يبقى الصفة الرئيسية للمسلمين الأوربية. وربما لن يتقبلوا السلوك والعقل الجمعي الذي تمتاز به المجتمعات الشرقية عموماً.

١٠- يحافظ قسم من المسلمين الجدد على مبدأ غربي أساسي هو الفصل بين الدين والدولة، والبقاء بعيداً عن أي نشاط سياسي أو الاهتمام بالقضايا السياسية.

١١- في ظل الثقافة الغربية والتقاليد والقيم والعادات والتراث الأوربي، وفي ظل طبيعة النظام السياسي والاجتماعي والثقافي السائد في أوربا، ومن نمط الفلسفات والمبادئ الغربية، وفي ظل تصاعد التوتر بين الإسلام والغرب، وازدياد العنصرية والتطرف والكراهية ضد المسلمين، لا يتوقع للإسلام الأوربي أن يصبح ظاهرة اجتماعية أوربية ذات تأثير سياسي وثقافي في الدولة والمجتمع الأوربي، بل سيكون في أفضل الأحوال مشابهاً للأديان التي سبقته إلى أوربا كالمسيحية واليهودية. إذ سيبقى مجرد إيمان وقناعة وممارسة شخصية، لا تتسع إلى مستوى التأثير على الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والقضائي في البلدان الغربية. وستبقى للمسلمين، كما لغيرهم من الأديان، مؤسساتهم الدينية والاجتماعية والثقافية والتعليمية. لكن ليس باستطاعتهم المطالبة بمنح الدين الإسلامي أي دور في الدولة، مفضلين التمتع بما يوفره لهم النظام الديموقراطي من حريات دينية وفكرية وسياسية، وحقوق وضمانات وامتيازات باعتبارهم مواطنين في هذه الدول.

وتبقى علاقة المسلمين وتطورها رهينة الأوضاع في العالم الإسلامي ومواقف المسلمين في الغرب مما يدور فيه من أحداث وتطورات. فليس من السهل على الأوربيين قبول المسلمين كجزء منهم، لا يختلفون عن بقية مكونات الشعوب الأوربية. كما أن التباين في تعامل الدول الأوربية مع المسلمين، سلبياً أو إيجابياً، سيتقلص تدريجياً بفعل إستراتيجية التكامل والاندماج الأوربي، والتنسيق في السياسات الخارجية والداخلية وشؤون الأجانب والهجرة واللاجئين، خاصة وأن مواقف الدول الأوربيين تنطلق غالباً من البرلمان الأوربي. كما ستخطو أوربا نحو مزيد من التطابق في المواقف والقوانين والسياسات بعد الموافقة على الدستور الأوربي.

إن القرن الواحد والعشرين سيشهد تغييرات وتطورات في الساحة الأوربية، في كافة المجالات. كما يتوقع أن تسير الجاليات المسلمة نحو الذوبان التدريجي في المجتمعات الغربية بفعل اندثار الأجيال الحالية ونشوء أجيال مسلمة أكثر اندماجاً وتفاعلاً مع الثقافة الغربية. إذ لن تعرف الأجيال القادمة بلداً لها سوى البلد الأوربي الذي ولدت ونشأت وتعلمت وعملت وتزوجت وأنجبت فيه. وسينمو الشعور بالهوية الأوربية أكثر فأكثر على حساب الهوية الإسلامية. لذلك يتوقع أن تطفو على السطح ظواهر ثقافية واجتماعية جديدة بين المسلمين الأوربيين.

مساهماتهم في تشكيل الإسلام الأوربي

لعل أبرز المساهمات التي قدموها في تشكيل الإسلام الأوربي هي:

١- قاموا بترجمة النصوص الإسلامية الهامة، مثلاً القرآن الكريم إلى اللغات الغربية. فعلى سبيل المثال قدّم محمد أسد ترجمة وتفسيراً للقرآن، حيث أدرج فيه آراءه وفهمه للأحكام والعقائد الإسلامية الواردة في الآيات القرآنية. واشتهر موريس بوكاي بالتفسير العلمي للقرآن، حيث اختار مجموعة من الآيات القرآنية ذات الصبغة العلمية، وقام بتفسيرها على ضوء الإكتشافات الحديثة والقوانين العلمية. وقد سعى لإثبات أن النص القرآني موثوق به وأنه وحي إلهي. واستنتج أن القرآن يتوافق

تماماً مع آخر الإكتشافات العلمية وقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والطب والفلك. لقي هذا المنهج اهتماماً كبيراً بين المسلمين، سواء المقيمين في الغرب، أو في أنحاء العالم الإسلامي. وصار مصدراً ينهل منه الشباب المسلم والدعاة المسلمون.

٢- أبدوا اهتماماً بترجمة ونقد السنة النبوية. فقد طرح مراد هوفمان أسئلة نقدية تتعلق بوثاقة السنة وسريان أحكامها ودورها في الفقه والتشريع الإسلامي. ولاحظ جيفري لانغ أن أحاديث النبي (ص) ليست مرتبة تاريخياً، كما لا تتضمن أية تعليمات أو تعليقات عملية من قبل الذين جمعوها، إضافة إلى وجود حالة انتقائية في جمع وترتيب المواد. وتناول أهم المشاكل التي تعاني منها السنة النبوية.

إن ترجمة القرآن والسنة تساهم في تعريف الناطقين باللغات الغربية بهذين المصدرين الهامين في الإسلام. كما تزود هذه الترجمات المسلمين وغير العرب بمحتويات هذين المرجعين، واستخدامهما في البحوث والدراسات والمناقشات، وتشكيل الآراء والمواقف اعتماداً على ما يتضمنانه من مفاهيم وتعاليم وأحكام ومبادئ إسلامية.

٣- قاموا بترجمة المصادر الإسلامية الكلاسيكية والمعاصرة ذات الأهمية العالية للباحثين والكتاب والمؤرخين المسلمين وغير المسلمين المهتمين بالإسلام. وقد شملت هذه الترجمات مختلف ميادين العلم والمعرفة: في الفقه والتاريخ والسيرة والتصوف وقصص الأنبياء.

٤- اهتم بعضهم بتقديم التعاليم الدينية إلى الشباب المسلم والغربيين غير المسلمين. واستخدموا في عرض تعاليم وتاريخ الإسلام شتى الأساليب والتقنيات من أجل تعريف الإسلام وإيصاله مفاهيمه إلى فئات وشرائح مختلفة في المستوى التعليمي والخلفية الثقافية. فهناك أعمال تخاطب الأطفال والفتيان والشباب، والوالدين والأزواج، والفتيات والنساء. واتخذت هذه الأعمال أشكالاً متنوعة كالكتاب والكراسة والدليل العملي والكتب التوضيحية وأشرطة الكاسيت والفيديو، إضافة إلى الأقراص المدمجة التي تحتوي على محاضرات، قصص وأناشيد إسلامية.

٥- قاموا بتطوير أدب نوعي يقتصر إنتاجه عليهم دون غيرهم. فقد كتبوا قصص اعتناقهم للإسلام والتي تضمنت تجاربهم مناقشاتهم، مشاكلهم ومشاعرهم التي صاحبت عملية التحول نحو الإسلام. في هذا الصدد يمكن ذكر أعمال رائعة مثل (الطريق إلى الإسلام) الذي نشره محمد أسد في منتصف خمسينيات القرن العشرين. ويمثل هذا الكتاب سيرة حياة أسد، ورحلة روحية عالية، ومغامرة فريدة في الشرق الأوسط. ويزود القارئ بمعلومات غزيرة وهامة عن العقيدة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية. وكتب مراد هوفمان (الطريق إلى مكة)، ونشر جيفري لانغ (الصراع من أجل الإيمان). ويقدم هذا النوع من الأدب مادة غنية بالمناقشات العقائدية وتوضيح التعاليم الإسلامية، كما يعتبر من أدب الدعوة إلى الإسلام، لأنه يشجع الغربيين على اعتناق الإسلام.

٦- تقدّم الشخصيات الوطنية من المفكرين الغربيين المسلمين مساهمات كبيرة في تطوير الإسلام المحلي. ففي كل بلد أوربي، يلعب هؤلاء المفكرون دوراً في تشكيل الإسلام الأوربي عبر إنشاء مؤسسات متنوعة تعني بمختلف الشؤون كالمساجد والمراكز والمدارس الإسلامية والدعوة والإعلام والاقتصاد والسياسة والإدارة. ويقومون بتأسيس منظمات إسلامية قادرة على تقديم مختلف الخدمات للجالية المسلمة.

وينشط بعض المفكرين الغربيين المسلمين في وسائل الإعلام الغربية للدفاع عن مصالح المسلمين، وشرح مواقف المسلمين إلى الرأي العام الغربي. ومن خلال إلقائهم محاضرات، ونشر مقالات وكتب، والمشاركة في المناقشات العامة، وحضور المؤتمرات والندوات، يسعون إلى توضيح المبادئ الإسلامية. كما يردّون على الاتهامات التي تُطلق في الإعلام الغربي ضد الإسلام والمسلمين. وقد يصبحون ناطقين باسم المسلمين أو ممثلين عن الجالية المسلمة للتعبير عن صوت الإسلام الأوربي.

وقد ينشغلون بالنقاشات السياسية من أجل شرح آراء المسلمين تجاه مختلف القضايا، وخاصة أثناء الأزمات مثلاً قضية سلمان رشدي عام ١٩٨٩، وحرب الخليج

١٩٩١، وهجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، والحرب على العراق عام ٢٠٠٣. وقد أسس بعض المفكرين الغربيين المسلمين حزباً سياسياً مثل الحزب الإسلامي لبريطانيا.

٧- لا يمكن الحديث عن الإسلام الأوربي دون التطرق إلى حقيقة أن كثير من المعتنقين الغربيين دخلوا الإسلام من خلال انجذابهم للتصوف، أمثال الفيلسوف الفرنسي رينيه غينون، المستشرق الإنكليزي مارتن لنغز، العالمان السويسريان فريتهوف شخون وتيتوس بوركهارت. إن بعض المفكرين الغربيين المسلمين لا يلعبون دوراً هاماً في دعم وإدارة بعض الجماعات الصوفية فحسب، بل إنهم قاموا بتأسيس طرق صوفية، ويمثلون قيادتها. فقد أسس الأسكتلندي الشيخ عبد القادر الصوفي حركة صوفية (منظمة المرابطين للدعوة العالمية)، وهو الآن زعيمها. وهي حركة عالمية، لها أتباع كثيرون في أوربا وخارجها.

ملاحظات نقدية على مساهماتهم

من الجدير بالملاحظة أن ليس كل مساهمات المفكرين الغربيين المسلمين دائماً إيجابية أو مقبولة. إذ أن بعض أفكارهم ومواقفهم تبدو تقليدية أو متخلفة. إن أعمالهم لا تخلو من انتقادات، مثل:

١- بعضهم يتخذ موقفاً معادياً للنظام السياسي الغربي، فمثلاً يهاجم روجيه غارودي باستمرار الديموقراطية الغربية، واصفاً إياها بأنها "ديموقراطية شكلية" وليست حقيقية. ويصف نظرية العقد الإجتماعي بأنها "كذبة" وأن صاحبها جان جاك روسو "كذاب". ويرى أن النظام السياسي الغربي ليس حقيقياً لأن المرشحين يعتمدون بشكل رئيسي على دعم الشركات المتعددة الجنسية والبنوك العملاقة وضغط اللوبي. ويعزو غارودي التقدم والرفاه الغربي إلى استغلال ونهب الشعوب غير الغربية.

٢- يتخذ بعضهم مواقف محافظة جداً أو وجهات نظر تقليدية. إذ لدى حركة المرابطين الصوفية، التي يتزعمها عبد القادر الصوفي، رؤية متخلفة تجاه الإسلام

السياسي. إذ أنهم يرفضون جميع المؤسسات الغربية المتجسدة في الإقتصاد والسياسة الغربية. ويدعون على تدمير وحل البرلمانات وطرد العائلات المالكة، والبنوك والمؤسسات المالية وأجهزة الشرطة وإلغاء الضرائب، وإغلاق المحلات التجارية والسوبرماركت. إنها دعوة إلى فوضى عالمية، وتدمير كل إنجازات الحضارة الإنسانية. هذه الرؤى خطرة وأكثر رجعية من أفكار الجماعات الأصولية والمتشددة.

إن رؤية حركة المرابطين تجاه الدولة الإسلامية تعود إلى النظام السياسي في العصور الوسطى. فهي تدعو إلى تأسيس الخلافة الإسلامية. وهي لا تدعو إلى إنشاء نظام خلافة في تركيا فقط، بل في كل أوربا. إذ تريد تحويل الدول الأوربية إلى إمارات إسلامية يقودها أمير. قد يبدو ذلك أملاً إسلامياً لدى البعض، لكن الحركة لم تفكر أبداً في كيفية تحقيق هذا الهدف أو بالأحرى الحلم.

أما فيما يتعلق بالحل الاقتصادي الذي تبشر به حركة المرابطين، فهو إلغاء العملات الورقية المتداولة الآن، والعودة إلى العملات المعدنية. إذ يطالب زعماء الحركة بسك دنانير ذهبية ودراهم فضية لتكون هي العملة المتداولة. وعلى العكس من الحركات والجماعات والأحزاب الإسلامية التي تركز أساساً على التغييرات السياسية وتطبيق الشريعة الإسلامية كوسيلة لتعبيد الطريق نحو الدولة الإسلامية، يعتقد المرابطون أن تحقيق ذلك الهدف إنما يكون عبر تغيير النظام الاقتصادي وخاصة الجانب النقدي.

٣- إن الأدب المناوئ للغرب، الذي ينتجه المفكرون الغربيون المسلمون، يشكل عائقاً في عملية اندماج الأقليات المسلمة في المجتمعات الغربية. إن النقد غالباً ما يختلط بالكراهية لكل ما هو غربي، الأمر الذي يقود إلى مزيد من العزلة الاجتماعية والثقافية للمسلمين عن المجتمعات الغربية المضيفة. إن هذا الأدب يخدم أهدافاً معينة في العالم الإسلامي، ويجد اهتماماً كبيراً لدى الإسلاميين والقوميين المتشددين هناك، لكنه يختزن جوانب سلبية لوضع الجاليات المسلمة، ثم تأثيرات سلبية على تشكيل الإسلام الأوربي.

٤- الأدب المناوئ للمسيحية يسبب تأثيرات سلبية على العلاقة بين المجتمعات الأوربية، المسيحية الانتماء والثقافة، وبين الأقليات المسلمة. هذا النوع من الأدب يشكل نقطة ضعف في تشكيل الإسلام الأوربي، لأنه يعيق التعايش السلمي بين المسلمين والمجتمعات الأوربية. ولعل مثل هذا الأدب يستفز مشاعر الكراهية والغضب والعنصرية بين المواطنين الأوربيين. كما أنه قد يثير العداوة والبغضاء بين الطرفين. وقد يعطي صورة سلبية بأن الإسلام والمسلمين غير متسامحين مع الأديان الأخرى. وهذا ما يفسر اجتناب الدعاة المسلمين في الغرب استخدام هذا النوع من الأدب في المناظرات الجدلية مع المسيحيين، أو في الحوارات الدينية، أو في الدعوة الإسلامية.

نعم هذا الأدب يخدم أغراض عديدة في البلدان الإسلامية، خاصة في مواجهة الحملات التبشيرية لتنصير المسلمين. كما يخدم في النشاطات الدعوية الإسلامية ودعوة غير المسلمين لدخول الإسلام.

٥- في الوقت الذي يتعاطى المفكرون الغربيون المسلمون بمختلف القضايا الإسلامية المعقدة، يفتقد غالبيتهم إلى أي نوع من التعليم الديني أو دراسة جامعية إسلامية تؤهلهم للخوض في مناقشة المسائل الإسلامية وخاصة في الفقه والسياسة والاقتصاد، فضلاً عن إصدارهم فتاوى وآراء فقهية. إذ لا يمكن بحال من الأحوال عدّهم مجتهدين أو مفتين، بل يمكن اعتبارهم باحثين أو مفكرين مسلمين.

٦- إنهم يواجهون صعوبات جمة في فهم النصوص الدينية العربية. إذ لا يملك غالبيتهم خبرة باللغة العربية، في الوقت الذي يتعاطون فيه مع نصوص تاريخية تحتاج إلى خبرة عميقة ومهارة فائقة. وغالباً ما يستخدمون نصوصاً مترجمة إلى لغات غربية، ولكن هذه الترجمات ليست كافية لفهم المعنى الحقيقي للنص، ومن ثم الاستدلال به في إعطاء حكم ديني. وقد يقود هذا النقص إلى سوء فهم وسوء تفسير.

٧- قد يقوم بعضهم بصياغة نظريات أو إعطاء أفكار ومقترحات دون الاستناد إلى أي أدلة نصية من المصادر الشرعية (القرآن والسنة) أو القواعد الفقهية والأصولية، أو فتاوى العلماء وتفسيرات المفسرين المسلمين. مثل هذه الأفكار لا

يمكن اعتبارها إسلامية دون أن تستند إلى حجج شرعية وقواعد وأحكام إسلامية واضحة.

الهوامش:

---

[١] غالبية المسلمين الذين حققوا نجاحاً في الحياة السياسية الأوربية، هم من هذه الفئة. إذ برز منهم كتاب وصحافيون ونواب في البرلمانات الأوربية.

[٢] مثلاً أحمد ثومبسون وعبد الواحد فان بومل وساجدة عبد الستار الذين ينتمون إلى طرق صوفية ولديهم نشاطات عامة بارزة في مجتمعاتهم.

[٣] أعرف بعض المعتنقين، أمثال غارودي وهوفمان، الذين لا يزال أولادهم على الدين المسيحي.

مصادر الدراسة

المصادر العربية

- ابن هشام (١٩٨٧)، السيرة النبوية، دار الريان للتراث: القاهرة

- أسد، محمد (١٩٣٤)، الإسلام على مفترق الطرق، طبعة عام ١٩٨٧، دار العلم للملايين: بيروت

- أسد، محمد (١٩٥٤)، الطريق إلى الإسلام، الطبعة الثامنة عام ١٩٩٤، دار العلم للملايين: بيروت

- الأمريكي، حذيفة عبد الرحيم (١٩٩٥)، هل تعرف لماذا غيرت دين آبائي؟، مكتبة العبيكان: الرياض

- البخاري، أبو عبدالله (١٩٣٢)، صحيح البخاري، مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة

- براون، بربارا (١٩٩٥)، نظرة عن قرب في المسيحية، شركة التوحيد للنشر: إيران

- بوكاي، موريس (١٩٧٨)، الكتاب المقدس، القرآن والعلم، جمعية الدعوة الإسلامية: طرابلس، ليبيا.

- بوكاي، موريس (١٩٨٥)، ما هو أصل الإنسان: إجابات العلم والكتب المقدسة، مكتب التربية العربي لدول الخليج: الرياض.

- الترابي، أليف الدين (١٩٨٧)، أبو الأعلى المودودي: حياته ودعوته، دار القلم: الكويت

- جميلة، مريم (١٩٩٢)، الرسائل المتبادلة بين أبو الأعلى المودودي ومريم جميلة عن الدعوة وهموم المسلمين، المختار الإسلامي: القاهرة

- جميلة، مريم (١٩٩٢)، الإسلام في مواجهة الغرب، المختار الإسلامي: القاهرة

- جميلة، مريم (١٩٩٢)، تحذير إلى المرأة المسلمة اليوم وغداً، المختار الإسلامي: القاهرة

- جميلة، مريم (١٩٩٢)، الإمبريالية تتوعد المسلمين، المختار الإسلامي: القاهرة
- جميلة، مريم (١٩٩٢)، شهداء الحركة الإسلامية في العصر الحديث، المختار الإسلامي: القاهرة
- حلمي، مصطفى (١٩٩٦)، إسلام غارودي بين الحقيقة والافتراء، دار الدعوة: القاهرة
- الخامنئي، علي (١٩٩٥)، أجوبة الاستفتاءات، دار الحق: بيروت
- السعيد، حسن (١٩٩٧)، الإسلام والغرب: الوجه الآخر، دار التوحيد للنشر: إيران
- السيوطي، جلال الدين (١٩٩٠)، تاريخ الخلفاء، تحقيق محي الدين عبد الحميد، منشورات الشريف الرضي: قم
- الشرفي، عبد المجيد (١٩٨٦)، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، الدار التونسية للنشر: تونس
- شلتوت، محمود (١٩٨٣)، الإسلام عقيدة وشريعة، الطبعة ١٢، دار الشروق: القاهرة
- غارودي، روجيه (١٩٨٢)، منعطف الإشتراكية الكبير، دار الآداب: بيروت
- غارودي، روجيه (١٩٨٨)، مشروع الأمل، دار الآداب: بيروت
- غارودي، روجيه (١٩٩١)، الإسلام في الغرب، دار الهادي: بيروت
- غارودي، روجيه (١٩٩٥)، الإسلام الحي، دار البيروني: بيروت
- غارودي، روجيه (١٩٩٦)، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، الزمن للنشر: المغرب
- غارودي، روجيه (١٩٩٦)، أصول الأصوليات والتعصبات السلفية، مكتبة الشروق: القاهرة
- غارودي، روجيه (١٩٩٧)، الإسلام، دار عطية: بيروت
- غارودي، روجيه (١٩٩٧)، نحو حرب دينية: جدل العصر، دار عطية: بيروت

- غارودي، روجيه (١٩٩٨)، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، دار الكاتب: دمشق
- غارودي، روجيه (١٩٩٩)، الإسلام في القرن الواحد والعشرين: شروط نهضة المسلمين، الدار العلمية للكتب: القاهرة
- غارودي، روجيه (١٩٩٩)، حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، مكتبة الشروق: القاهرة
- غارودي، روجيه (١٩٩٩)، غارودي يقاضي الصهيونية الإسرائيلية، عويدات: بيروت
- غارودي، روجيه (١٩٩٩)، محاكمة الحرية، دار الفيحاء، بيروت
- غارودي، روجيه (٢٠٠١)، كيف نصنع المستقبل؟، مكتبة الشروق: القاهرة
- الكتاب المقدس (١٩٩٩)، دار الكتاب المقدس بمصر.
- لانغ، جيفري (١٩٩٨)، الصراع من أجل الإيمان: انطباعات أمريكي اعتنق الإسلام، دار الفكر: دمشق
- لانغ، جيفري (٢٠٠١)، حتى الملائكة تسأل: رحلة الإسلام في أمريكا، دار الفكر: دمشق
- محمد فريد بك (١٩٨١)، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حقي، دار النفائس: بيروت
- النبهاني، تقي الدين (١٩٩٠)، نظام الحكم في الإسلام، دار الأمة: بيروت
- هوفمان، مراد (١٩٩٣)، الإسلام كبديل، بيروت
- هوفمان، مراد (١٩٩٣)، يوميات ألماني مسلم، الأهرام: القاهرة
- هوفمان، مراد (١٩٩٥)، الإسلام عام ٢٠٠٠، مكتبة الشروق: القاهرة
- هوفمان، مراد (١٩٩٨)، الطريق إلى مكة، مكتبة الشروق: القاهرة
- هوفمان، مراد (٢٠٠١)، الإسلام في الألفية الثالثة، مكتبة الشروق: القاهرة
- الوردي، علي (١٩٩٢)، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، دار كوفان: لندن

- إضافة إلى مصادر أخرى ذكرت في الهوامش.

مقابلات شخصية

١- مقابلة مع روجيه غارودي في باريس، بتاريخ ١٤ تموز ٢٠٠١

٢- مقابلة مع مراد هوفمان في اسطنبول، بتاريخ ٣٠ تموز ٢٠٠١

٣- مقابلة مع ديفيد بيدكوك في لندن، بتاريخ ١١ أيار ٢٠٠١

٤- مقابلة مع أحمد ثومبسون في لندن ، بتاريخ ١١ أيار ٢٠٠١

٥- مقابلة مع رفيق أحمد فريس في تيلبورغ، بتاريخ ٥ شباط ١٩٩٩

٦- مقابلة مع ساجدة عبد الستار في روتردام، بتاريخ ١٧ تشرين الأول ٢٠٠١

٧- مقابلة مع عبد الواحد فان بومل في هيلفرسوم، بتاريخ ٢٥ تشرين الأول ٢٠٠١

٨- مقابلة مع خالد مسعود في ليدن، بتاريخ ٣٠ كانون الثاني ٢٠٠٢

٩- مقابلة مع الشيخ صلاح آل بلال في لندن، بتاريخ ١٨ شباط ١٩٩٩

١٠- مقابلة مع السيدة مانون موسى، بتاريخ ٢٩ تشرين الثاني ٢٠٠١

المصادر الأجنبية

-Abedin Z. & Sardar Z. (1995), *Muslim Minorities in the West*, London.

-Abdel Razaq, S. (2000), Islamic Anti-Christian Literature in West: An Explorative and Typological Approach to a Contemporary Phenomenon, Leiden.

-Allievi, S. (1996), Muslim Organization and Islam-State Relation: The Italian Case, in Shadid & van Koningsveld (ed.), *Muslims in the Margin*, 182-201, Kampen: Kok-Pharo Publishing. pp. 182-201

-Anwar, M. (1994), *Young Muslims in Britain*, London: Ta-Ha Publishers Ltd.

-Anway, C. L. (1996), Daughters of Another Path: Experiences of American Women Choosing Islam, USA: Yawna Publications.

-Arnold, T.W. (1896), *Preaching of Islam*, Westminster: Archibald Constable.

-Badawi. Z. (1981), *Islam in Britain*, London: Ta-Ha Publishers Ltd.

-*Bible, the* (1992), King James Version, International Bible Society, Colorado, USA.Bulliet, R. W. (1979), Conversion to Islam in the Medieval Period, USA: Harvard University Press.

-Crijnen, Ton (1999), Nieuwe Nederlandse en Vlaamse Moslims, Amsterdam: Uitgeverij Bulaq.

-Darsh, S.M. (1980), *Muslims in Europe*, Leicester: The Islamic Foundation.

-Dollah, M. A. (1979), 'The Social Psychology of Religious Conversion; Unpublished thesis, Glasgow University.

-Esposito, J.L. (1991), *Islam and Politics*, New York: Syracuse University Press.

-Gerholm,T. (1988), 'Three European Intellectuals as Converts to Islam: Cultural Mediators or Social Critics?', T. Gerholm and Y.G. Lithman (ed.), in *New Islamic* Presence in Western Europe, London: Mansell, 263-77

-Haddad, Y. Y. (1994), *The Muslims of America*, Oxford: Oxford University Press.

-Haddad, Y.Y. and Lummis, A. T. (1987), *Islamic Values in the United States: A comparative study,* NY: Oxford University Press.

-Humphreys, R. S. (1995), *Islamic History*, Tauris Publisher: London & New York.

-Ibrahim, I.B.H. (1995), Islam and the West, Peaceful Coexistence in the 21st Century, in Lundén, Th. (ed), *Euro-Islam*, The Swedish Institute, Stockholm. pp. 82-83.

-James, W. (1919), *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green and CO: London.

-Kettani, M.A. (1996), Challenge to the Organization of Muslim Communities in Western Europe, in Shadid & van Koningsveld, (ed.), *Political Participation and* Identities of Muslims in non-Muslim States, Kampen: Kok Pharos Publishing House. pp. 14-35.

-Kogelmann, F. (1999), Germany and Austria, in Westerlund, D. & Svanburg, I.,

(1999), *Islam Outside the Arab World*, Surrey: Curzon Press, pp. 315-336.

-Koningsveld, P.S. van (1987), *Snouck Hurgronje en de islam*, Leiden University.

-Köse, Ali (1996), Conversion to Islam: A study of Native British Converts, London: Kegan Paul International.

-Köse, Ali (1999), The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam, in *Social Compass* 46(3), 1999, pp. 301-312.

-Kramer, M.,The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss), in Kramer, M. (1999) (ed.), *The Jewish Discovery of Islam*, Tel Aviv: Tel Aviv University. Pp. 225-247.

-Landman, N. (1992), *Van Mat tot Minaret*, VU Uitgeverij, Amsterdam.

-Lavrijsen, R. (1996), *Islam in een Ontzuilde Samenleving,* Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Troepen.

-Levtzion, N. (1979), *Conversion to Islam* (ed.), New York, London : Holmes & Meier Publishers, Inc.

-Lewis, Philip (1994), Islamic Britain: Religion, Politics and Identity Among *British Muslims.* I.B. Publishers, London, New York.

-Malony, H.N. & Southard, S. (1992), Handbook of Religious Conversion, Birmingham, Alabama: Religious Education Press.

-Murad, K. (1996), *Muslim Youth in the West*, Leicester: The Islamic Foundation.

-Nawwab, I.I. (2000), A Matter of Love: Muhammad Asad and Islam, in *Islamic Studies*, 39: 2 (2000) 155-231.

-Nielsen, J. (1992), *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

-Norman, Daniel (1960), Islam and the West: The Making of an Image, Edinburgh.

-Poston, Larry (1992), Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam, Oxford: Oxford University Press.

-Ramadan, T. (1999), *To be a European Muslim*, Leicester: The Islamic Foundation.

-Rambo, L. R. (1993), *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London: Yale University Press.

-Rambo, L. R. (1999a), Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change, in *Social Compass* 46 (3), 1999, 259-271.

-Rambo. L. R., & C.E. Farhadin (1999b), Converting: Stage of religious Change, in C.Lamb & M.D. Bryant (eds), *Religious Conversion*, Cassell: London & New York.

-Rosenthal, E.(1965),*Islam in the Modern National State*, Cambridge: The University Press.

-Shadid, W. & Van Koningsveld, P.S. (1997), *Moslims in Nederland*, Bohn Stafleu Van Loghum Publisher, Houten, The Netherlands.

-Sultán, Madeleine (1999), Choosing Islam: a Study of Swedish Converts, in *Social Compass* 46(3), 1999, 325-335.

-Tibi, B. (1996), Islam, Hinduism and the Limited Secularity in India, in in Shadid & Van Koningsveld (ed), Muslims in the Margin: Political researches to the Presence of Islam in Western Europe, Kok Pharos Publishing House, Kampen, the Netherlands, pp. 130-144

-Van Koningsveld, P.S. (1987), *Snouck Hurgronje en de Islam*, Het Documentatiebureau Islam-Christendom, Faculteit der Godgeleerdheid, Rijkuniversiteit Leiden.

-Van Koningsveld, P.S. (1993), Sprekend over de Islam en de moderne tijd, Prometheus, Utrecht/Amsterdam.

-Van Koningsveld, P. S. (1995), Islam in Europe, in Esposito, J.L. (ed), *The Oxford* Encyclopedia of the Modern Islamic World, vol. 2, pp. 290-296.

-Wenden, C.W. (de), (1996), Muslims in France, in Shadid & Van Koningsveld, Muslims in the Margin: Political researches to the Presence of Islam in Western *Europe*, Kok Pharos Publishing House, Kampen, the Netherlands, pp. 52-65

-Westerlund, D. & E. Rosander (1997), *African Islam and Islam in Africa*, London: Hurst & Company.

-Wohlrab-Sahr, Monika (1999), Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle,in *Social Compass* 46(3), 1999, 351-362.

-Woodberry, J.D. (1992), Conversion in Islam, in Malony, H.N. & Southard, S., *Handbook of Religious Conversion*, Religious Education Press: Birmingham, Alabama. Pp. 22-40.

مختارات من كتابات المفكرين الغربيين المسلمين

Selected Writings of Neo-Muslim Intellectuals

-Abdel Haleem, H. (1998), *Islam and the Environment*, London: Ta-Ha Publishers.

-Abdus Sattar, S. (1993), *De Positie van de Vrouw in de islam*, Den Haag: Uitgeverij Oase.

-Abdus Sattar, S. (1997), *Islam voor Beginners*, Amsterdam: Forum

-Adnan, Adlin (1999), *New Muslims in Britain*, London: Ta-Ha Publishers Ltd.

-Asad, M. (1954), *The Road to Mecca*, Gibraltar: Dar al-Andalus (reprinted 1993)

-Asad, M. (1961), *The Principles of State and Government in Islam*, Berkely and Los Angeles: University of California Press.

-Asad, M. (1980), *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar al-Andalus (reprinted in 1997)

-As-Sufi, Abd Al-Qadir (1981a), *Letter to an African Muslim*, UK: Diwan Press.

-As-Sufi, Abd al-Qadir (1981b), *Qur'anic Tawhid*, UK: Diwan press.

-As-Sufi, Abd al-Qadir, (1984), *The Sign of the Sword*, Norwich: Murabitun Publications.

-As-Sufi, Abd al-Qadir (1996), *The Return of the Khalifate*, Cape Town: Madina Press.

-Bewley, A. (1992), *The Key to the Future: A series of public discourses on Islam and the European Heritage*, London: Ta-Ha Publishers Ltd.

-Bewely, A. (1999), *Islam: The Empowering of Women*, London: Ta-Ha Publ.

-Bommel, A. van (1992), Sufi Orders in The Netherlands, in Shadid & van Koningsveld (ed.) *Islam in Dutch Society: Current Development and Future Prospects*, 26-39, Kampen: Pharos Publishing. Pp. 124-143.

-Bommel, A. van (1993), *Islam en Ethiek in de Gezondheidszorg*, The Hague: Oase.

-Broek, O.L. van den (1995), *Islam en het Westen*, Zoetermeer: Uitgevrij Oase.

-Bucaille, M. (1978a), *The Bible, the Qur'an and Science*, New Delhi: Islamic Book Services (reprinting in 1996).

-Bucaille, M. (1978b), *What is the Origin of Man?,* India: R.S.P. International.

-Brown, B. (1995), *A Closer look at Christianity*, Tehran: Nashr Tawhîd

-Clarke, A. (1998), *The clear Victory*, London: Ta-Ha Publ.

-Clarke, A. (1999), *The Story of Stories: Sayyiduna Yusuf*, London: Ta-Ha Publ.

-Denffer, A.von (1988), *A day with The Prophet*, Leicester: The Islamic Foundation.

-Denffer, A.von (1996), *Research in Islam*, Leicester: The Islamic Foundation.

-Doi, A. (1997), *Vrouw in de Shari'ah*, Delft: Uitgeverij Noer.

-Eaton, G. (1997), *Islam and the Destiny of Man*, Cambridge: The Islamic Texts Society.

-Emerick, Y (1997), *What Islam is All about*, USA: International Books & Tapes Supply.

-Garaudy, R. (1985), *For an Islam of the 20th Century: Charter of Seville*, éditions Cougui

-Haneef, S. (1994), *What everyone should know about Islam and Muslims*, Delhi: Adam Publishers & Distributors.

-Hewitt, I. (1998), *What does Islam say?* London: The Muslim Educational Trust.

-Hofmann, M. W. (1996), *Islam 2000*, USA: Amana Publications.

-Hofmann, M.W. (2000), Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam, in *Islamic Studies*, 39: 2 (2000) 233-247.

-Khattab, H. (1993), *The Muslim Women's Handbook*, London: Ta-Ha Publ.

-Khattab, H. (1996), *Stories from the Muslim World*, London: Ta-Ha Publ.

-Jones, J. (1994), *The Sahabiyyat: during the Prophets era*, London: Ta-Ha Publ.

-Jones, J. (1995), *The Mothers of three Prophets*, London: Ta-Ha Publ.

-Lane, R. W. (1997), *Islam and the Discovery of Freedom*, USA: Amana Pub.

-Lang, J. (1995), *Struggling to Surrender: Some Impressions of an American Convert to Islam,* USA: Anana Publication.

-Lang, J. (1997), *Even Angels ask: A journey to Islam in America*, Amana Pub.

-Lings, M. (1991), *Muhammad: His Life on the Earliest Sources*, Cambridge: The Islamic Texts Society.

-Luongo, R. (1995), *The Gold Thread: Ezra Pound's Principles of Good Government & Sound Money*, London: Strangers Press.

-Maqsood, R.W. (1995), *The Muslim Marriage Guide*, London: Quilliam Press.

-Patel, I. A. (1997), *Islam the Choice of Thinking Women*, London: Ta-Ha Publ.

-Phillips. A. A.B. (1996a), *The True Message of Jesus Christ*, UAE: Dar Al-Fatah

-Phillips, A.A.B. (1996b), *The Best in Islam*, UAE: Dar al-Fatah

-Pidcock, D. M. (1992), *Satanic Voices: Ancient & Modern*, UK: Mustaqim.

-Pickthall, M. M., *The Meaning of the Glorious Qur'an*, Beirut: Dar al-Faihaa.

-Schuon, F. (1976), *Understanding Islam*, London: Unwin Paperbacks.

-Sedgwick, M. (2001), Against Modernity, Western Traditionalism and Islam, in *ISIM Newsletter* 7 (2001) p. 11.

-Thomson, A. (1993), *The Wives of the Prophet Muhammad*, London: Ta-Ha Publ.

-Thomson, A (1994a), *The Difficult Journey*, London: Ta-Ha Publishers Ltd.

-Thomson, A. (1994b), *The Way Back*, London: Ta-Ha Publishers Ltd.

-Thomson, A. (1994c), *The Next World Order*, Beirut: al-Aqsa Press

-Thomson, A. (1996a), *Islam in Andulus*, London: Ta-Ha Publishers Ltd.

-Thomson, A. (1996b), *Jesus: Prophet of Islam*, London: Ta-Ha Publishers Ltd.

-Thomson, A. (1996c), *For Christ's Sake*, London: Ta-Ha Publishers Ltd.

-Thomson, A. (1997a) *Dajjal: the Antichrist*, London: Ta-Ha Publishers Ltd.

-Thomson, A. (1997b), *Making History*, London: Ta-Ha Publishers Ltd.

-Vadillo, U. I. (1996), *The Return of the Gold Dinar*, Cape Town: Madinah Press

مطبوعات أخرى

Other Publications

- *ISIM Newsletter* , a quarterly journal published by the International Institute for the study of Islam in the Modern world, Leiden, The Netherlands.

- *Common Sense*, The official Islamic Party Newsreport, UK.

مواقع إنترنت

Internet sites

-*Al-Sharq al-Awsat*, Arabic newspaper published in London: www.asharqalawsat.com

-*The Bangor Islamic Society* is an Islamic society operating within the UK universities, established in 1962, in Bangor, Walse: www.undeb.bangor.ac.uk

-*The New Murabitun* constructed by the Murabitun movement: www.murabitun.org

-*The Islamic Party of Britain*: www.islamparty.com

- www.islamonline.net

المحتويات

الفصل الأول

نشاطات المسلمين الجدد في اوربا

الفصل الثاني

مساهماتهم في الأدب الاسلامي الغربي

الفصل الثالث

مساهماتهم في الفكر السياسي الاسلامي

الفصل الرابع

مساهماتهم في نقد الحضارة الغربية

الفصل الخامس

مساهماتهم في نقد المسيحية

خاتمة

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية متخصصة، يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد) تتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الأديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

١ـنحو منهجية معرفية قرآنية	طه جابر العلواني
٢ـجدلية الغيب والانسان والطبيعة	محمد ابوالقاسم حاج حمد
٣ـابستمولوجية المعرفة الكونية	محمد ابو القاسم حاج حمد
٤ ـنحو فهم معاصر للاجتهاد	زينب ابراهيم شوربا
٥ـ الابستمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث	زينب ابراهيم شوربا
٦ـ الاسلام والانثروبولوجيا	ابو بكر احمد باقادر
٧ـ اشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة	حسين رحال
٨ـ النص الديني و التراث الإسلامي	أحميدة النيفر
٩ـ العرفان الشيعي	خنجر حمية
١٠ـالمذهب الذاتي في نظرية المعرفة	كمال الحيدري
١١ـالعقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين	مصطفى ملكيان
١٢ـالنص الرشدي في الخطاب المعاصر	علي عبد الهادي
١٣ـانثروبولوجيا الاسلام	اعداد:ابوبكراحمد باقادر
١٤ـالتسامح ليس منة او هبة	اعداد:عبدالجبار الرفاعي
١٥ـالمفكرون الغربيون المسلمون	صلاح عبد الرزاق